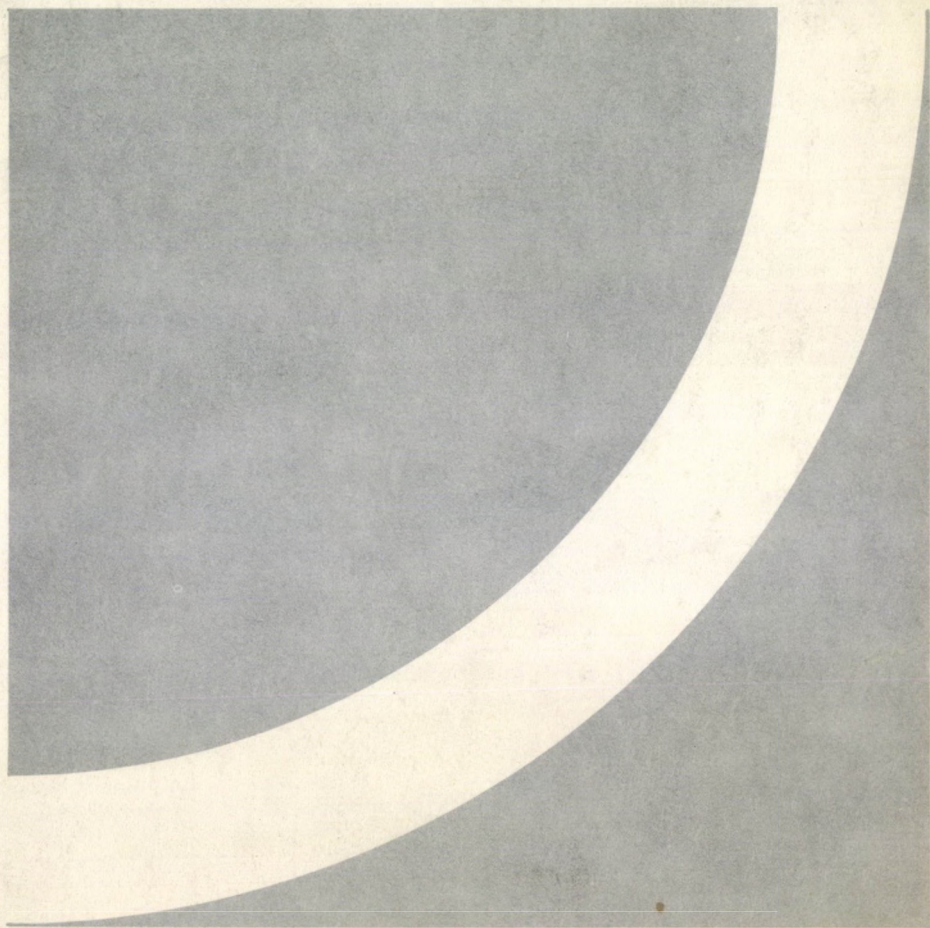


ΔΟΞΑ 11

PHILOSOPHISCHE STUDIEN



Budapest

DOXA

PHILOSOPHISCHE STUDIEN

11

Institut für Philosophie
der Ungarischen Akademie der Wissenschaften

Budapest

DOXA 11.

1987

Verantwortlichen Redaktor:

János Kelemen

Redaktor:

Pál Horváth

Manuskript

HU-ISSN 0236-6932

Institut für Philosophie der
ungarischen Akademie der
Wissenschaften

Verantwortlicher Ausgeber

László Sziklai

Gedruckt: MTA KESZ

Leiter: Dr. L. Héczey

Hozott anyagról sokszorosítva

8717649 MTA Sokszorosító, Budapest. F.v.: dr. Héczey Lászlóné

Zur Erinnerung
des Professoren

JÓZSEF LUKÁCS
/1922-1987/

INHALT

	Seite
Vorwort	5
<u>Gusztáv Gecse</u> : Katholische philosophische und theologische Tendenzen in Ungarn vor dem Zweiten Weltkriege	7
<u>László Csorba</u> : Die Anfänge der konservativen Kirchenpolitik	29
<u>Gyula Klíma</u> : Über die natürliche Theologie von Antal Schütz	52
<u>Zoltán Frenyó</u> : Die Anfänge des Einflusses von Teilhard Chardin auf das katholische Denken in Ungarn	66
<u>Zoltán Turgonyi</u> : Analyse der Kultursparte der Zeitschrift "Vigilia" I.	97
<u>Zoltán Gál</u> : Der Einfluss der dialektischen Theo- logie in der ungarischen protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen	115
<u>Pál Horváth</u> : Katholisches Denken in Ungarn heute	141

Vorwort

Durch ihre Errungenschaften gehören die christlichen Kirchen in Ungarn gewiss nicht zum Spitzenfeld des theoretisch-philosophischen Schaffens des letzten Jahrhunderts. Die rückständigen gesellschaftlichen und geistigen Verhältnisse im östlichen Teil Europas haben sich auch auf diesen Bereich ausgewirkt, ein Anschluss an die internationale Elite hält, trotz beachtungswürdiger Bemühungen, erst bei den Anfängen. Sie schwankten lange Zeit zwischen einer unbedingten Übernahme der ausländischen theoretischen Einflüsse und der selbstgefälligen Abkapselung im eigenen Provinzialismus.

Trotz dieser Lage war das religiöse Denken in der Gestaltung des kulturellen Lebens stets präsent. Innerhalb dieses Mediums sind auch Werte zustande gebracht worden, die zu lebendigen Werten der ungarischen Kultur wurden, die zugleich der Gestaltung und den Veränderungen des internationalen Felds des modernen Christentums anmessbar sind. Besonders spannend dürfte die Untersuchung dieses Prozesses in bezug auf die letzten vierzig Jahre sein, als die Prozesse des internationalen theologischen Lebens eine bedeutende Beschleunigung erlebten, als sich das theoretische Schaffen der ungarischen Kirchen dieser beschleunigten Entwicklung inmitten veränderten Umstände anzugleichen hatte. Die nachfolgenden Schriften setzen bei der Voraussetzung an, dass das theoretische Schaffen der ungarischen Kirchen sich im Zuge eines Angleichs an das internationale Spitzenfeld befindet; zwar sind die Gedanken vielleicht nicht so originell, wie die der erstrangigen Tendenzen, doch darf man den wachsenden Anspruch auf moderne Einstellung, die Bereitschaft zum Dialog mit Andergesinnten, den Willen einer vielseitigen Reflexion auf die spirituelle Situation der ungarischen Gesellschaft nicht übersehen.

Die folgenden Aufsätze verfolgen in mehr als einer Hinsicht nichtausgetretene Pfade, wenn sie sich bemühen, das theoretische Schaffen der christlichen Konfessionen in Ungarn vorzustellen. Eben weil die Pfade so neu sind, darf man die Schriften auch nicht als einen Versuch zur erschöpfenden Aufarbeitung des Themas begreifen; es werden bloss Teile der theoretischen Bemühungen in den letzten Jahrzehnten ausgeleuchtet. Es ist allerdings zu hoffen: auch diese fragmentarischen Analysen könnten die Originalität und die Werte des christlichen Denkens in Ungarn unter Beweis stellen und zugleich als Spiegelbild des inneren Wandels und der Entwicklung des geistigen Lebens in Ungarn wie

auch der Weltchristenheit aufgefasst werden.

Die Verfasser der nachstehenden Aufsätze - Mitarbeiter des Philosophischen Instituts neben der Ungarischen Akademie der Wissenschaften - haben den in seiner Gesamtheit vielleicht ungewöhnlichen Versuch unternommen, die ungarische Entwicklung vom Gesichtspunkt des interessierten, jedoch nicht-gläubigen Beobachters ins Auge zu fassen. Ihr Unterfangen dürfte jedoch schon an sich beweisen, dass die Entwicklung christlichen Denkens auch dem Aussenstehenden spannend und wertvoll erscheinen mag.

Zwei der veröffentlichten Schriften unternehmen den Versuch, je einen Abschnitt der Geschichte christlichen Denkens in Ungarn ins Auge zu fassen: nicht die Einzelheiten sollen unter die Lupe genommen, sondern die der weiteren Untersuchung würdigen Lebenswerke und Bemühungen in ihrer Gesamtheit aufgezeigt werden. Die restlichen Schriften nehmen je ein Teilproblem unter die Lupe: die Werkstätten der katholischen Historiographie und Publizistik, oder aber die Tätigkeiten führender Repräsentanten des katholischen und protestantischen Denkens in Ungarn.

Die Verfasser der Aufsätze wollen hoffen, ihre Arbeit könnte zu einer tieferen Kenntnis der geistigen Werte des ungarischen Christentums einen Beitrag steuern und zugleich auch die Sache des Dialogs fördern. Darüber hinaus sollen die im Band gesammelten Schriften auch dazu dienen, das Andenken des unlängst dahingeshiedenen Professors József Lukács aufrechtzuerhalten, als dessen Schüler und aufgrund dessen Zuspruch die Verfasser dieses Bandes die vorliegende Arbeit in Angriff nahmen. Kaum dürfte das denkerische Erbe Professor Lukács auf würdigere Weise aufbewahrt werden, als durch eine debattierende, verständnisvolle und ehrfürchtige Sichtung der Phänomene christlichen Denkens in Ungarn.

Pál Horváth

Katholische philosophische und theologische Tendenzen in Ungarn
vor dem Zweiten Weltkrieg

In seiner Enzyklika Aeterni Patris hat Papst Leo XII. die Lage des Katholizismus so beurteilt, dass dieser aus dem Krisenzustand, der in der mit dem Feudalismus verflochtenen Kirche durch den im Weltmassstab auftretenden Kapitalismus und die zahlreichen, auf dessen Grundlage auftretenden philosophischen Strömungen hervorgerufen wurden, nur durch eine "richtige und vernünftige" Philosophie herausgeführt werden kann. Diese, die Zeitprobleme allein zu lösen berufene Philosophie kann ihm zufolge nichts anderes sein, als die modernisierte mittelalterliche Scholastik, vor allem das vorbildliche System des Thomas von Aquino /1225-1274/ /der Thomismus/, den der Enzyklika zufolge die katholischen Gelehrten erneuern und den modernen Anforderungen gemäss weiterentwickeln müssen /Neothomismus/.

Als Folge der Enzyklika von Leo XIII. und anderer päpstlichen Dekrete in ähnlichem Geiste entstanden nacheinander die Zentren des Neothomismus mit dem Ziel, die Grundprinzipien der katholischen Weltanschauung in ein den modernen Anforderungen besser entsprechendes Gewand zu hüllen und gegen die Angriffe zu schützen. Die Bestrebungen zur Erneuerung der Philosophie und der Theologie haben bei uns ebenfalls begonnen, die neoscholastische Bewegung wurde allmählich auch nach Ungarn verpflanzt.

Die Initiative ist mit dem Namen von János Kiss /1857-1930/ verknüpft, der als Lehrer der theologischen Fakultät der Universität Budapest vor allem die Wiedereinführung des in der Priestererziehung seit langem zurückgesetzten Philosophieunterrichtes erreichte, der auf neoscholastische Grundlagen verlegt wurde. Er gründete danach 1893 die Gesellschaft "Sankt Thomas Aquinas", welche die Geistlichen ausgesprochen zur Kultivierung des Neothomismus anspornete, ebenso wie die Sankt Stephan-Akademie /die literarische und wissenschaftliche Abteilung der Sankt Stephan-Gesellschaft/ in welcher János KISS ebenfalls eine führende Rolle übernahm. Er nahm die Zeitschrift "Bölcséleti Folyóirat" und dann auch "Religio" in die Hände und flösste ihnen einen neoscholastischen Sinn ein und beeinflusste auch die Zeitschrift "Hittudományi Folyóirat"/Theologische Zeitschrift/ János KISS förderte jedoch nicht nur die ungarische Entwicklung der Neoscholastik, indem er die organisatorischen Bedingungen ihrer Forschung und Verbreitung schaffte, er beteiligte sich auch an ihrer Kultivierung durch Schaffung von Originalwerken und durch Übersetzungen.

In Ungarn stand die neoscholastische-neothomistische Philosophie und Theologie von Anfang an unter dem Einfluss der Gelehrten der benachbarten westlichen Länder. Ihre Pfleger fanden sich meist unter den Geistlichen, die an der Universität von Budapest, aber auch an den Universitäten von Innsbruck, Wien und Rom studiert hatten und die meistens als Theologielehrer ihre dort erworbenen Kenntnisse weitergaben und die dort benützten Lehrbücher verwendeten. Mit der Zeit begann jedoch auch in Ungarn die selbständige Forschungsarbeit, wenn auch in bescheidenerem Rahmen und mit geringerem Erfolg, obwohl in mehreren Fällen - z.B. bei HORVÁTH Sándor - ein internationales Niveau und bedeutende Ergebnisse erzielt worden sind.

Tendenzen, Fragestellungen

Die Freilegung und Publizierung der authentischen Quellen war eine unerlässliche Vorbedingung der Entfaltung der Neothomismus. Die Forscher haben jedoch die Enzyklika *Aeterni Patris* in weitem Sinne gedeutet. Sie haben nicht nur das System von Sankt Thomas Aquinas untersucht, sondern auch dessen durch Suarez /1548-1617/ modifizierte Variante, sowie auch die Lehre von Duns Scotus /1270-1308/ und der Vertreter der Scotistenschule, sowie sogar von Augustinus /354-430/ und seinen Anhängern. Auf diese Weise war die neothomistische Bewegung schon in ihrem Ausgangspunkt nicht einheitlich. Ihre verschiedenen Richtungen haben auch in Ungarn Fuss gefasst.

Der Neothomismus selbst hat sich auch weiter differenziert und zwar dadurch, wie sich seine einzelnen Vertreter und Tendenzen zu den Fragestellungen der modernen Philosophie verhielten, oder noch eher dadurch, in welchem Masse die einzelnen Forscher die herkömmlichen thomistischen Gedankengänge an die modernen Philosophien anpassten. Die Trennung zeigte sich am deutlichsten in der Annäherung an das erkenntniskritische Problem /die Frage von der Erkennbarkeit der Welt/. Alle Richtungen des Neothomismus bekennen sich als realistisch, d.h. sie anerkennen die Existenz einer vom menschlichen Bewusstsein unabhängigen Welt und dadurch auch die Existenz Gottes, sie weichen jedoch voneinander ab darin, wie sie die Grundlagen des Realismus erschliessen und die Gewissheit der Erkenntnisse begründen.

Die Vertreter des unmittelbaren Realismus im orthodoxen Neothomismus waren der Meinung, das die Lösung des kritischen Problems in der Fragestellung beschlossen liegt, da ja gerade die Selbstwidersprüche der Skepsis die Existenz der Gewissheit bezeugen.^{1/} So dachten bis zu den neuesten Zeiten - abgesehen von sehr geringen Abweichungen - die meisten Neothomisten. E.Gilson /1884-1979/ z.B. sieht bereits im Aufwerfen des kritischen Problems einen Ide-

alismus und er stellt sehr entschieden fest, dass die Kritik nicht der Ontologie zuvorkommen kann: ihre Aufgabe kann es höchstens sein, die übrigen Standpunkte zu kritisieren, dies kann sie jedoch an ihren eigenen Prinzipien nicht tun.

Den Standpunkt des unmittelbaren Realismus hat am konsequentesten J. Maritain /1882-1973/ entwickelt. Ihm zufolge kann es zwar eine thomistische Kritik geben, doch muss sich diese wesentlich von der idealistischen Kritik unterscheiden. Ausgangspunkt der thomistischen Kritik ist die Gewissheit des Seins: "ich weiss, dass etwas existiert, ich weiss, dass ich bin" /also nicht das "cogito"/ Auf diese Weise ist die Kritik nicht eine Vorbedingung der Philosophie /Metaphysik/, sondern gerade umgekehrt, die Kritik setzt die Philosophie voraus und sie weist "nachher" nach, dass das Wissen, die Gewissheit objektiv begründet sind, dass also die Erkenntnis möglich ist, dass unsere Erkenntnisfähigkeit demnach die Realität uns auf wahre Art vorstellt.

Von den ungarischen Neothomisten hat den Standpunkt des unmittelbaren Realismus am entschiedensten HORVÁTH Sándor vertreten, unter Berufung auf Thomas Aquinas, der alle Arten des Verstandes-Apriorismus zurückwies.^{2/}

Demgegenüber leugnen es die Vertreter des kritischen Realismus, dass es bereits zu Beginn der philosophischen Betrachtung offensichtlich wäre, dass der menschliche Verstand der Erkenntnis fähig ist, da sich ja diese Fähigkeit eigentlich nur in ihrer Betätigung erkennen lässt. Damit der Mensch die Welt erkennen kann, braucht er einem zur Erkennen der Wahrheit fähigen Verstand, doch muss er nicht unbedingt wissen, dass er über so einen Verstand verfügt. Das muss er eben zu Beginn der Forschung /der Philosophie/ beweisen. Der kritische Realismus geht also davon aus, dass die erste Gewissheit die Gewissheit des Denkens ist, der Mensch kann also nur von hier, aus der Welt des Subjektes, zur objektiven Aussenwelt gelangen. Der kritische Realismus erforscht letzten Endes die entgeltigen Grundlagen /"Möglichkeitsbedingungen"/ der Erkenntnis, die er als Offenheit des menschlichen Geistes gegen das Sein, bzw. als das Sein /Gott/ selbst bezeichnet.^{3/}

Von den ungarischen Neothomisten hat Antal SCHÜTZ sich auf den Standpunkt des kritischen Realismus gestellt, indem er lehrte, dass der Mensch aus der Bewusstseinswelt mit Hilfe des Kausalitätsprinzips zur Aussenwelt, zur Realität gelangen kann. In seinen kritizistischen Gedankengängen wurde er nicht nur von der Erkenntnis geleitet, dass der unmittelbare Realismus nichts anderes ist, als ein naiver und blinder Dogmatismus, der ohne jede vorherige Prüfung dem Verstand vertraut, und besonders das Bestreben, nach Annahme des idealistischen Ausgangspunktes den Idealismus mit seinen eigenen Waffen zu besiegen.^{4/}

Der Neothomismus tut durch Klärung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen einen Schritt fort aus dem Bereich der Erkenntnistheorie, weil diese eine metaphysische Begründung erfordert und in konkreter Gestalt in der Kosmologie und in der sozialen Doktrin erscheint. Für die Kosmologie haben besonders die neuen Ergebnisse der Paläontologie, der evolutionistischen biologie und für die Sozialethik das Auftreten wissenschaftlicher Ansichten über die gesellschaftliche Entwicklung Probleme bedeutet. Dies ergab sich daraus, dass sich das im Mittelalter auskristallisierte religiös-theologische Weltbild unter dem Einfluss der modernen naturwissenschaftlichen Ergebnisse als unhaltbar erwies, wodurch auch zahlreiche Dogmen in Frage gestellt wurden. Infolge der Ausarbeitung der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus wurde auch die ebenfalls mittelalterliche theologisch-philosophische Vorstellung unhaltbar, wonach Gott auch die Gesellschaft seiner unmittelbaren Lenkung unterwarf und deren ewige, unveränderliche Ordnung festgelegt hat.

Doch musste die neothomistische Sozialethik einer noch grösseren Schwierigkeit begegnen. Die Entwicklung des Kampfes der Arbeiterklasse und der Sieg des Sozialismus in Russland haben die Entwicklung der Wissenschaften und die Verbreitung der wissenschaftlichen Kenntnisse ebenfalls beeinflusst, die gesellschaftliche Aktivität der Volksmassen, die weltweite Erstärkung der progressiven Kräfte, die Entwicklung des sozialen Bewusstseins gefördert. Parallel zur gesteigerten Aktivität der Massen steigt jedoch das Selbstbewusstsein der Werktätigen, ihr Glaube an ihre eigene Kraft und ihre diesseitigen, erreichbar scheinenden Ziele und Interessen erscheinen immer klarer, demzufolge treten die auf das Jenseits orientierten religiösen Zielsetzungen immer mehr in den Hintergrund. Dieser Umstand betonte einen weiteren, der Auflösung bedürftigen Widerspruch: das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz.

Glaube und Wissen

Es ist die Grundthese des Neothomismus, dass die Wissenschaft und die Religion, die Vernunft und der Glaube einander nicht widersprechen können, dass sogar die richtige Wissenschaft und die wahre Philosophie die beste Vorbereitung für den Glauben sind.^{5/} Die Neothomisten teilen die Wahrheit - nach Thomas Aquinas - in zwei Gruppen: die verständemässige Wahrheit kann der Mensch aus eigener Kraft erkennen, die übersinnliche Wahrheit kann er jedoch nur aus göttlicher Offenbarung, mittels des Glaubens erkennen. Doch können die beiden Wahrheitsbereiche einander nicht entgegen stehen, da beide auf dem göttlichen Geist beruhen. Es gibt nicht zwei verschiedene Wahrheiten, sondern das Aneignen der Wahrheit erfolgt auf zwei Arten: durch Glauben und durch Wissen.

"So wie /Gott/ die unabänderliche Wahrheit in sich selbst uns erschauen lässt mittels der Visio beata, so wird er in seiner Rolle als Schöpfer /in der Veritas ontologica der sinnlichen Welt/ und als Offenbarer uns nur die Wahrheit und zwar die unveränderliche objektive Wahrheit mitteilen und kann uns nur diese mitteilen ... Diese Beruhigung ist eine vollkommene Vorbereitung zum Hören und Aufnehmen der Stimme der ewigen Wahrheit und gleichzeitig wird durch Ableiten der Wahrheit aus einer Quelle jede Gefahr einen doppelgleisigen Überzeugung vermieden. Was Gott auf irgendeine Weise aussagt, kann nur wahr sein und zwischen den von ihm mitgeteilten Objekten kann kein Gegensatz bestehen, mögen sie hinsichtlich ihrer Beleuchtung noch so verschieden sein."^{6/}

Auf Grund dieses erkenntnistheoretischen-metaphysischen Ausgangspunktes hält sich der Neothomismus für geeignet dazu, sich die Vereinbarung zwischen den modernen Wissenschaften zum Ziel zu setzen. Diese Harmonie bedeutet aber nichts anderes, als den absoluten Vorrang der Glaubens vor dem Wissen. "Im gläubigen Wissen können sich nämlich der Glaube und das Wissen begegnen und in der theologischen Wissenschaft eine gemeinsame Welt schaffen. Aber auch ausserhalb dieses gemeinsamen Bereiches kann der Verstand nicht so vorgehen., als ob es keinen Glauben gäbe. Das gläubige Wissen hat einen lenkenden, kontrollierenden und gleichzeitig auch befruchtenden Einfluss auf die Naturerkenntnis. Das folgt daraus, dass der Glaube die unbedingte Wahrheit umfasst."^{7/}

Der Neothomismus war bestrebt, die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften im Laufe der Prüfung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und dem Menschen mit dem Glauben in Einklang zu bringen. In der Beziehung zwischen Gott und Welt war er bestrebt, den Glauben an die Erschaffenheit der Welt, das Dogma ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott gegen die Ergebnisse der Naturwissenschaften zu verteidigen und sogar - falls möglich - dazu die Argumente gerade von der Seite der Naturwissenschaften herbeizuziehen. Damit könnte er gleichzeitig genügende Daten zum Beweis der Existenz Gottes liefern.

Die ungarischen Pfleger des Neothomismus hielten es ebenfalls für ihre vorrangige Aufgabe, "den Weg der Naturwissenschaften zu Gott" zu weisen Gábor MAGDICS. Es ist kein Zufall, dass das erste in Buchform erschienene Werk von Ottokar PROHÁSZKA - noch auf neothomistische Anregung - unter dem Titel "Isten és a világ" /1982/ /Gott und die Welt/ erschien, mit folgender Zielsetzung: "die ewige Wahrheit der offenbarten Lehre der grosstuerischen und streberischen Naturwissenschaft gegenüber zu zeigen".^{8/} Die Gesellschaft Sankt Thomas Aquinas hielt es ebenfalls für ihre dringliche Aufgabe, die naturwissenschaftlichen Fragen im christlichen Sinne zu verarbeiten und un der Serie "Bibliothek Sankt Thomas" zu veröffentlichen.^{9/}

Es zeigte sich jedoch bald, dass die neueren Ergebnisse oder Hypothesen den Beweis der Existenz Gottes nicht ermöglichten. Deshalb - und auch aus philosophischen Erwägungen - haben einige Neothomisten bald die Meinung geäußert, dass das Dogma von der Erschaffung der Welt sich mit philosophischen Mitteln nicht beweisen lässt, dass es zur Sphäre des Glaubens gehört. Diese Auffassung hat jedoch in Ungarn nicht Fuss gefasst.

SCHÜTZ z.B. spricht in seinem philosophischen und auch in seinem theologischen Handbuch von der Tatsache der Schöpfung und gibt lediglich soviel zu, dass deren verständesmassige Festlegung schwierig ist und eine grosse geistige Anstrengung erfordert.^{10/}

Bei der Prüfung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen fand sich der Neothomismus mit der Tatsache der Evolution konfrontiert, die von den offiziellen kirchlichen Organen /z.B. der Commissio de Re Biblica/ mit Berufung auf die Genesis scharf abgelehnt wurde. Diese Ablehnung bestimmte lange Zeit hindurch auch die diesbezügliche Haltung der ungarischen Neothomisten: "Das erste Menschenpaar wurde von Gott erschaffen und zwar im erwachsenen Zustand, sonst waren sie als Säuglinge zugrunde gegangen, bevor sie für Nachkommen hätten sorgen können."^{11/}

Diese starre Haltung wurde bald unhaltbar, deshalb hat ein Teil der Neothomisten die Theorie der "gemässigten Abstammung" geschaffen, die es nicht für unmöglich betrachtet, dass die heutigen Rassen sich aus mehreren Urtypen langsam entwickelt haben /Evolutio polyphytetica/, wobei die Urtypen - und letzten Endes das Leben - auf göttliche Erschaffung zurückgeführt wurden. Auf den Menschen bezogen wurde es - von noch wenigeren und mit noch grösseren Vorbehalten - für zulässig gehalten, die körperliche Abstammung des Mannes anzunehmen, doch wurde die Erschaffung der Seele und die Schaffung der Frau Gott vorbehalten.^{12/}

Der Neothomismus hat sich mit besonderer Sorgfalt mit der Frage des Gottesbeweises befasst. Auf Grund der Zentraldisziplin seiner Metaphysik des Leitgedankens der berühmten "fünf Wege" der Theologia naturalis oder theodicea von Thomas Aquinas lehrt sie, dass die Welt "akzidentiell" /contingens/ ist, also nicht notwendigerweise existiert und sich bewegt, sondern einen Urgrund voraussetzt, dem sie ihre Existenz und Bewegung verdankt. Sándor HORVÁTH schreibt darüber Folgendes: "Das esse participatum ist deshalb nicht der endgültige Grund, weil in ihm die Wirklichkeit /essentia/ in der Rolle des Trägersfaktors, der potentia, dem Sein /existentia/ als einem Entschiedenheit verleihenden Element /actus/ gegenübersteht. Das ist die Ursache der Erfahrungstatsache, dass sie in ihrem Zustandekommen und in ihrer Betätigung auf die

Hilfe äusserer Wesen angewiesen ist, dass sie die tatsächliche Ursache ihrer Existenz nicht in sich enthält, dass sie die Vollständigkeit der Wirklichkeit nicht erschöpft und schliesslich, dass sie nicht um ihrer selbst Willen existiert, ihre relative Bestimmung und ihr Endziel nicht selbst festlegt."^{13/}

Die ungarischen Pflieger der Theodicea suchten jedoch im allgemeinen die Existenz Gottes nicht mit metaphysischen Erwägungen zu beweisen, sondern viel eher die von der Seite der Naturwissenschaften herkommenden Fragezeichen zu eliminieren bzw. aus den naturwissenschaftlichen Daten auf die Existenz Gottes zu folgern. So verfuhr auch SCHÜTZ bereits in seiner 1907 veröffentlichten Doktordissertation, betitelt: "Kezdet és vég a világhelyzetben".

Die Theodiceen haben - in enger Verflechtung mit der Apologetik - ihre Gegenargumente folgendermassen gruppiert: Die metaphysischen Argumente sind eigentlich eine buchstäbliche Wiederholung der "fünf Wege" von Thomas und folgern auf die Existenz Gottes aus der Bewegung, der Kette von erzeugenden Ursachen, aus den akzidentiell Seienden, aus den Vollkommenheitsstufen der Seienden, aus der Zielstrebigkeit der Dinge. Von den physischen Argumenten folgert das erste aus der materiellen Welt ohne Leben, das zweite aus dem pflanzlichen Leben, das dritte aus dem tierischen Leben ausgehend und aus dessen Mängeln auf die Existenz eines Schöpfers und zielsetzenden Gottes. Eines der moralischen Argumente folgert aus dem Wunsch nach Glück des Menschen auf ein diesen erfüllendes übernatürliches Wesen, das andere aus der Existenz der moralischen Gesetze auf ihren Erschaffer und Bestätiger, also auf Gott.

Diesem Aufbau folgt das in Ungarn am meisten verbreitete Theodizäische Werk, Istenhit és istentagadás /Gottes-glaube und Atheismus/ von Béla BANGHA das seit 1923 in zahllosen Ausgaben erschien. BANGHA erwähnt unter den moralischen Gottesargumenten auch das Argument der allgemeinen Menschheitsüberzeugung, wonach seit Menschen auf der Erde, leben, eine gewisser Gottesglaube bei allen Menschengruppen oder Völkern zu finden ist; das kann nicht auf einem Irrtum beruhen, also muss es Gott geben. Andere behandeln dieses Argument gesondert und nennen es ethnologisches Argument.

Der Neothomismus, der so viel Energie an die Konstruierung von Gottesargumenten wandte - indem er die a priori Annäherungen zurückwies und die sogenannte a posteriori Argumentation verurteilte - musste es erleben, dass die Beweiskraft und der Wert dieser Argumente in seinen eigenen Kreisen angezweifelt wurde. Hier wollen wir uns nur auf den Gedankengang von Ferenc GÁL berufen, der zwar eine logische Kraft in den Gottesargumenten von Thomas Aquinas und seinen Nachfolgern sieht /besonders, wenn sie in heutiger Sprache verfasst sind/, aber auch die Schwierigkeiten des Gottesbeweises sieht. Er

hält den theoretischen Beweis trotzdem für nötig, jedoch nicht, um Ungläubige zu überzeugen, sondern eher zur Beruhigung der Gläubigen und um darzulegen, dass der Glaube auf vernünftigen Grundlagen beruht.^{14/}

TRANSZENDENZ - IMMANENZ

Der Neothomismus wurde durch die sogenannten sozialen Enzykliken und andere päpstlichen Äusserungen /Leo XIII: Rerum novarum, 1891, Pius XI. Quadragesimo anno 1931. Weihnachts-Radiovorträge von Pius XII. usw/ bewogen, zur Lösung der sozialen Probleme unseres Zeitalters beizutragen. Nicht nur mit dem Ziel, der Klassengesellschaft gegen die "Gefahr" des Marxismus un-mittelbar oder mittelbar Schutz zu bieten, sondern auch deshalb, um nach Möglichkeit den Konflikt aufzulösen, der zwischen den "irdischen" Zielen und der glaubensmässigen "überirdischen" Bestimmung der auch im DIESSEITS Erfolg anstrebenden gläubigen Massen aufgetreten ist. So wird es erklärlich dass die "ethica socialis" ein organischer Bestandteil der neoscholastischen philosophischen Systeme ist und das zahlreiche Neothomisten bemüht waren, die Prinzipien der christlichen Gesellschaftstheorie, meist auf Grund der Lehre von Thomas Aquinas, zu skizzieren.

In Ungarn hat sich Prohászka als erster auf christlicher Grundlage mit den gesellschaftlichen Fragen befasst.^{15/} Er hat sich die Konzeption der Rerum novarum - die Ablehnung des Feudalismus und die kritische Annahme des Kapitalismus - angeeignet; dieses Programm stand zwar im Einklang mit dem Standpunkt des Papstes Leo XIII., doch stellte es sich der ungarischen konservativen, feudalen Kirche und besonders ihrer oberen Leitung entgegen. Nach Prohászka kann die Kirche ihre Bestimmung nur dann erfüllen, wenn sie sich dem Fortschritt nicht gegenüberstellt, wenn sie ihr Schicksal nicht mit der verschwundenen Welt des Standewesens verbindet, also mit der Aristokratie, sondern sich auf den Boden der bürgerlichen Gesellschaft stellt. Die Kirche dürfte sich in den heutigen Umständen nicht vor den Massen verschliessen, sie sollte nach dem Muster der Urkirche eine Volkskirche werden, die demokratisch ist. Prohászka empfahl zur Lösung der sich verschärfenden sozialen Probleme das Programm des christlichen Sozialismus, dessen anfängliche demokratische Einstellung er nach 1918 stufenweise in Richtung des Nationalismus des Antisemitismus, des Antikommunismus, "der christlichen Nationalidee", also der extrem Rechten verschob. Es lässt sich dabei nicht leugnen, dass es Prohászka war, der die Empfindlichkeit gegen soziale Probleme, das theoretische Interesse an Sozialfragen bei den katholischen Denkern erregt und stimuliert hat.

Der andere hervorragende Pfleger der christlich-sozialen Doktrin, der Überträger des christlichen Sozialismus in die Praxis war Sándor GIESSWEIN^{16/} GIESSWEIN's Ideal war ebenfalls der christliche Sozialismus, der nach seiner Deutung eine gerechte gesellschaftliche Einrichtung ist, die mit Hilfe der auf Grund der christlichen Sittenlehre eingeführten Reformen die gesellschaftliche Ungerechtigkeit behebt. Er überschritt also ebenfalls nicht das Programm der Rerum novarum, doch wünschte er die dort formulierten und kritisierten sozialen Ungerechtigkeiten auf so radikale Art zu beheben, dass es für die feudal-konservative ungarische Kirche untragbar war. Der "offizielle" Katholizismus empfing zur Zeit der Gegenrevolution GIESSWEIN's Friedensprogramm, seinen unterschiedenen Standpunkt gegen den Antisemitismus und seine in der Nationalitätenfrage geäußerten Ansichten mit noch grösserer Aversion, obwohl - eher seine diesbezüglichen Gedankengänge betonterweise aus dem Gedanken des christlichen Humanismus ableutete.

Nach diesen Anfängen hat sich in Ungarn die eigentliche spezialwissenschaftliche Forschung entwickelt, von katholischer Seite im Sinne des Neothomismus und der päpstlichen Enzykliken. Von den Bahnbrechern sei Ferenc JEHLICS-KA^{17/}, von den theoretischen Begründern Sándor HORVÁTH^{18/}, von den Sozialprogrammgebern Ferenc MIKLÓS^{19/} von den an einzelnen Fragen der Sozialdoktrin Interessierten Vid MIHELICS^{20/} und von den systematischen Darlegern der christlichen Soziallehre Pál KECSKÉS^{21/} erwähnt.

Ihrer Lehre zufolge gibt es zwei Seinsstände: den natürlichen und den übernatürlichen. Der übernatürliche Seinsstand ist die Welt der Gnade, "das Reich Gottes", welches zwar bereits im Diesseits in der Gnadengemeinschaft der zur Seligkeit strebenden Gläubigen seinen anfang nimmt /Kirche/, doch endgültig nur im Jenseits, im ewigen Leben verwirklicht wird. /Darüber spricht die Philosophie nicht, das ist der Bereich der Theologie./ Der natürliche Seinsstand entwickelt sich dem gegenüber im Rahmen der "weltlichen" Gesellschaft und verwirklicht hier seine spezifischen Ziele. Beide Seinsstände sind von Gott erschaffen und der Mensch gehört beinden Seinsständen an. Daraus folgt, dass der Mensch die Gesetze beider Seinsstände befolgen muss. Zwischen diesen Gesetzen besteht Harmonie, die auf Grund des Unter- und Überordnungsverhältnisses verwirklicht wird: "Der übernatürliche Seinsstand steht so weit über dem natürlichen Seinsstand, wie die Gnade die Natur, die Ewigen Dinge die vergänglichen übertreffen." /Pius XII.: Mystici corporis. 1947/.

Die Gesetze des übernatürlichen Seinsstandes werden durch die Offenbarung, durch den Glaubensakt offensichtlich; die Regeln des natürlichen Seinsstandes jedoch liefert das mit der Wetstandeskraft erkennbare, ewig bindende Naturrecht,

das sich über das Naturgesetz von moralischem Charakter auf das ewige göttliche Gesetz zurückführen lässt.^{22/} Über den Ursprung, den Inhalt, die gesellschaftsordnende Rolle und den Einfluss des Naturrechtes in der Familie, im Staat und im Privatleben des Menschen hat Sándor HORVÁTH mehrere Studien verfasst, in denen er die sich auf das Naturrecht berufendem Feststellungen der christlich-sozialen Doktrin philosophisch zu begründen suchte.^{23/}

Die Gesellschaft wurde - besonders nach dem Erscheinen von Quadragesimo Anno - auch von den ungarischen Neothomisten als organischer Körper aufgefasst, in welchen jedes Glied seinen von Gott bestimmten natürlichen Platz hat, Die Einheit des Organismus wurde durch das in ihm tätige innere Ziel, durch das Streben nach dem Gemeinwohl geschaffen. Die Ziele des Individuums und der Gesellschaft treffen sich im Gemeinwohl. in der Gesamtheit der mit Zusammenarbeit aller Gesellschaftsglieder hervorgebrachten und allen Gesellschaftsgliedern zur Verfügung stehenden Gesamtheit der materiellen, geistigen und moralischen Güter. Die Bildung des Gemeinwohles, der Anteil daran, bzw. das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft und der einzelnen Individuen zueinander wird durch die Tugend der Gerechtigkeit geregelt, die es erfordert, dass ein jeder dem anderen das gibt, was ihm infolge seiner gesellschaftlichen Stellung rechtens zukommt.^{24/}

Der Neothomismus betrachtet den Klassenkampf für das grösste Übel und möchte deshalb die in Klassen mit entgegengesetzten Interessen zerfallene Gesellschaft durch eine, auf dem Berufsstand beruhende harmonische Gemeinschaft ersetzen." Das Ziel ist die Ausschaltung des Klassenkampfes, die Ständeordnung ist das Mittel zu ihrer Verwirklichung."^{25/}

Das Recht des Privatbesitzes haben - nach der im Kreise der Enzykliken und Neothomisten als allgemein geltenden Lehre - auch die ungarischen Vertreter der christlich-sozialen Doktrin aus dem Naturrecht abgeleitet. Sie behaupten, dass die Persönlichkeit des Menschen den individuellen Besitz der Güter erfordert, weil dieser allein seine Freiheit garantieren kann. Des Privateigentum wird auch durch das wirtschaftliche Interesse gerechtfertigt, das nur durch das Privateigentum den Menschen zur Tätigkeit anspornen kann. "Dep Papst verleiht also unbedingt den Naturrecht das Wort, wenn er in der Enzyklika Quadragesimo anno betont, dass die Respektierung des Eigentums, das Verweilen innerhalb der Grenzen des eigenen Rechtes und das Vermeiden der Verletzung der Rechte eines anderen eine Anforderung der gegenseitigen Gerechtigkeit darstellen."^{26/} In der Frage des Privatbesitzes vertritt Sándor HORVÁTH - im Gegensatz zu der übereinstimmenden Meinung der Neothomisten unter Berufung auf Thomas Aquinas und ihn interpretierend eine abweichende Meinung. Nach Thomas

hält er es für unbezweifelbar, dass der Mensch auf Grund seiner eigenen inneren Natur /seinem Charakters als Ebenbild Gottes und seines vernünftigen Wesens/, aber auch nach der inneren Natur der Dinge ein Recht zu irdischen Gütern /bzw. zu deren Gebrauch/ besitzt. Die Frage ist nun, ob jemand die irdischen Güter als sein Eigen besitzen kann, ob also jemand Privateigentum haben kann? Da die Natur die Güter nicht verteilt hat, sondern diese gemeinsam der Menschheit zur Verfügung stellt, folgt aus dem Naturrecht der gemeinsame Besitz der Güter. Die Verteilung der Güter ist das Werk des menschlichen Verstandes, das nach dem Standpunkt der Nützlichkeit erfolgte. Dadurch wurde jedoch die Verordnung des Naturrechtes nicht aufgehoben, es geschah lediglich soviel, dass der menschliche Verstand das Naturrecht durch etwas ergänzt hat. Die Verteilung der Güter stammt deshalb nicht aus dem Naturrecht, - obwohl dies ihr nicht widerspricht - sondern aus einem positiven menschlichen Gesetz. Im Notfall ist jedoch alles gemeinsam, die Grundvorschrift des Naturrechtes kommt zur Geltung und die Macht des geschriebenen menschlichen Gesetzes hört auf.

Zwischen den beiden Kriegen hat die katholische Zeitschrift *Vigilia* das katholische Allgemeindenken und so auch die Entwicklung der sozialen Meinungen stark beeinflusst. Sie erblickte ihre Aufgabe vor allem in der Popularisierung der westeuropäischen modernen katholischen Literatur, doch achtete sie auch auf gesellschaftliche Spannungen. Die Zeitschrift erschien erstmals 1935 und verkündete ihre Freiheit von Politik, doch kämpften die um sie gruppierten katholischen Schriftsteller Zsolt ARADI, Borisz BALLA, László POZSONYI, Vid MIHELICS, Sándor SIK, usw./ zur Zeit der wachsenden Vernunftgegnerschaft des antirevolutionären Systems gegen den Irrationalismus, sie kritisierten den Kapitalismus und wandten sich auch gegen den Faschismus. Der *Vigilia*-Kreis spornte seine Leser im Namen des christlichen Humanismus, der Liebe, der Menschenwürde und der Brüderlichkeit an, eine gerechtere, gesellschaftliche Einrichtung im christlicheren Geist zu verwirklichen.

Die scholastische Theologie.

Die Enzyklika *Aeterni Patris* enthielt Anordnungen besonders über die Philosophie, doch wurde im engen Zusammenhang damit in der Theologie die scholastisch-thomistische Tradition in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und deren Unterricht ab den höheren theologischen Lehrkursen vorgeschrieben. Folglich verwendeten auch die Theologen die Methode und den Begriffsapparat der Scholastik und stützten sich auf die neothomistische Philosophie bei der Entwicklung der Vorgeschichte des Glaubens /*praeambula fidei*/.

Auf die Pflege der Theologie hat das I. Vatikanische Konzil /1870/ einen entscheidenden Einfluss ausgeübt, welches das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit aussprach und gleichzeitig sich die absolute Autorität des kirchlichen Lehramtes wiederholt definierte. Von da an konnte der Theologe nur eine Aufgabe haben, nämlich die kirchliche Lehre /die Konzilsentscheidungen, die päpstlichen "ex cathedra" - unfehlbaren - Äusserungen/ zu entwickeln und zu systematisieren. Die Bibel und die Tradition dienten nur als Illustrationen zur kirchlichen Lehre /doctrina ecclesiae/ und die Deutung der Dogmen, die aus ihnen abgeleiteten theologischen Konsequenzen folgten sämtlich den scholastischen Traditionen.

So wurde die Glaubenslehre /Dogmatik/ zum Mittelpunkt der Theologie sie untersuchte, welche Glaubenssätze das kirchliche Lehramt den Gläubigen als bindend vorschrieb, welche es den Gläubigen empfahl, als gefährlich oder verboten ansah. Die dogmatische Tätigkeit von Antal SCHÜTZ beruhte ebenfalls auf der Grundlage von I. Vaticanum und der Neoscholastik bzw. des Neothomismus, doch hat er die Grenzen der zeitgenössischen Anschauung in zahlreichen Teilfragen, in seinen theologischen Konklusionen und besonders in der Anwendung der sogenannten positiven Methode mit der er sich den Daten der Bibel und der Tradition zuwendet, überschritten. Seine Christozentrische Betrachtungsweise, sein der juridischen Kirchenanschauung gegenüber vertretenes, dogmatisch begründetes Kirchenbild, die kerygmatischen Konklusionen seiner beiden Dogmatiken^{27/} und die ebenfalls kerygmatischen Zielsetzungen der Serie "Isten országa"^{28/} deuten sogar geradezu in Richtung des II. Vatikanischen Konzils. Es ist vielleicht gerade eine Folge des Überwiegenden Geltendmachens der kerygmatischen Aspektes, dass die Dogmatik - neben allen ihren Werten - letzten Endes ein eklektisches Werk ist, wo er sich nach Thomas Aquinas, nach Duns Scotus oder auch nach Augustinus orientiert.

Die ursprünglichste Schöpfung von SCHÜTZ ist seine Geschichtstheologie, die unter dem Titel: Gott in der Geschichte /1943/ erschien. In diesem Werk behandelt er die Frage, ob die Geschichte einen Sinn hat. Er findet die Antwort in der Offenbarung, derzufolge die Geschichte nicht eine sinnlose Resultierende von blind wirkenden Kräften ist, sonder das Werk des drei einigen Gottes. Gott Vater hat den Menschen erschaffen, der sich jedoch nur in der Zeit, im Laufe der Geschichte nach Gottes Willen und Plänen entwickeln kann. Als Sohn und Erlöser löst er den Konflikt zwischen Sünde und Wunsch nach Läuterung auf und als Heiliger Geist schafft er schliesslich das Reich Gottes - im Gegensatz zum Reich der Gottlosen - und schafft dadurch eine wahre Gemeinschaft, Durch das geschichtstheologische Werk von Schütz zieht sich ein

apologetisches Element hindurch: er folgert aus den Gegensätzen der Geschichte, ihren Sinnlosigkeiten und aus der in ihr vorkommenden zahlreichen moralischen, physischen und sozialen "Übeln" auf die Existenz Gottes und schmiedet aus ihnen ein Gottesargument...

Die Apologetik ist ein organischer Bestandteil und ein unerlässliches Zubehör der neoscholastischen Theologie. Dieser junge theologische Studien-zweig /vom XVIII. Jahrhundert/ wurde einesteils dazu ausersehen, die Existenzberechtigung des Glaubens mit Vernunftargumenten, methodisch und wissenschaftlich zu begründen, zusammen mit der Verpflichtung des Menschen zum Glauben, andererseits jedoch - und ihre Rolle verschob sich eher ist diese Richtung - die Angriffe gegen den Glauben, die Theologie und die Kirche abzuwenden. Dieser Zweig der Theologie verflocht sich am engsten mit der neoscholastischen Philosophie und besonders mit deren Theodicea.

In Ungarn war Béla BANGHA /1880-1940/ der kämpferische Vertreter der Apologetik; er hat nicht so sehr die Angriffe gegen den Katholizismus abgewendet, als eher schonungslos alles angegriffen, was seiner Meinung nach nicht katholisch war. In diesem Sinne hat er die Zeitschrift "Magyar Kultura" /Ungarische Kultur/ redigiert, das Unternehmen "Központi Sajtóvállalat" /Zentrale Zeitungsunternehmen/ gegründet und das Werk "Katolikus Lexikon" /Katholisches Lexikon/ gelenkt. In seiner apologetischen Tätigkeit hielt er es den neothomistischen Intentionen entsprechend für seine Hauptaufgabe, die Existenz Gottes zu beweisen, doch war es für ihn von ähnlicher Wichtigkeit, für die Göttlichkeit Jesu und den göttlichen Ursprung der Christenheit Beweise beizubringen. BANGHA hielt es auch für wichtig, den vielen Verdächtigungen und Anklagen ausgesetzten Jesuitenorden in Schutz zu nehmen. Er hat das Ziel seiner apologetischen Tätigkeit folgendermassen formuliert: "Unsere Aufgabe ist der Nachweis der Vernünftigkeit, der wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens. Und noch eins: wir müssen den Beschützern des katholischen Standpunktes Waffen überreichen, die sie im täglichen Kampf gegen die Gegner unseres Glaubens gebrauchen können, um damit unseren religiösen Wahrheiten zum Siege zu verhelfen."^{29/} Dieses Ziel hat BANGHA in seinen beiden Spätwerken am konsequentesten verwirklicht in "Világhódító kereszténység" /Offensives Christentum/ und in "Világnézeti válaszok" /Weltanschauungsantworten/. In "Világhódító kereszténység" wird der Schlachtplan der Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt sozusagen strategisch skizziert und in "Világnézeti válaszok" wird zu diesem Kampf bzw. zur Abwendung der Angriffe konkrete Hilfe geboten. Mit den aggressiven apologetischen Methoden und dem triumphalistischen Katholizismus des es in seinen politischen Anschauungen extrem rechtsgerichteten Béla

BANGHA sind heute wahrscheinlich auch seine Ordensbrüder nicht einverstanden.

Von dieser seichten Form der Apologetik hat sich Sándor HORVÁTH scharf abgegrenzt, indem er versuchte, aus der Apologetik eine wahre theologische, bzw. die Theologie sinngemäss begründende Disziplin zu schaffen /theologia fundamentalis/. Seiner Ansicht nach ist es die Aufgabe der Apologetik /richtiger der fundamentalen Theologie/, nicht die Ungläubigen und Andersgläubigen in die Knie zu zwingen, sondern philosophisch darzulegen, dass der "Wissensgegenstand" der Theologie /die Vollständigkeit des Seins, also Gott, wie er aus der Offenbarung mit Hilfe der kirchlichen Lehre erkennbar ist/ vernunftgemäss und philosophisch begründbar ist.^{30/}

Die Sittenlehre /Morallehre/ enthielt vor allem Verbote: es war darin zusammengefasst, was der christlich katholische Mensch nicht tun darf, wenn er katholisch und sündenfrei sein und bleiben will. Die Handbücher haben auf Grund des Dekalogs die Verbote in Punkte gefasst, deshalb waren sie kasuistische Wegweiser für die Beichtiger und das christliche Lebensideal wurde weniger behandelt.

Mit dieser in Ungarn ebenfalls weit verbreiteten Anschauung hat wiederum Sándor HORVÁTH als erster gebrochen, indem er in der Zusammenfassung^{31/} seiner Vorträge am Angelicum in Rom auf Grund der Summa Theologica das Wesen der Sittlichkeit skizziert und darauf hinweist, dass die christliche Sittenlehre nicht auf Verboten, sondern auf auszuübenden Tugenden, auf der Tugendlehre beruhen soll. György ZEMPLÉN, dessen Tätigkeit sich bereits nach der Befreiung voll entfaltete, strebte ebenfalls danach, "die christliche Vollkommenheit" darzustellen. ZEMPLÉN hat die christliche Sittenlehre mit der modernen Psychologie konfrontiert, als er untersuchte, welche Rolle das Irrationale in der Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit spielen kann.

Antischolastik

Mit dem "Intellektualismus" des Neothomismus, mit den Versuchen, den Glauben mit dem Wissen unter Dominanz der Glaubens zusammenzustimmen, waren viele nicht einverstanden und sie versuchten, die Kirche radikal mit der modernen Kultur auszusöhnen; diese Bestrebung führte zu Beginn des XX. Jahrhunderts im Kreis der katholischen Gelehrten zu scharfen Gegensätzen.

Der erste Zusammenstoss erfolgte auf der Linie des Biblikums. ALFRED LOISY, Lehrer am Institut Catholique in Paris, gelangte zusammen mit mehreren Mitarbeitern während der geschichtskritischen Bibelforschung zu dem Ergebnis, dass der Moses zugeschriebene Pentateuch nicht zur Zeit von Moses entstanden sein kann, folglich auch nicht als Werk von Moses betrachtet werden kann. Ähn-

licherweise wurde auch die Authentizität der prophetischen Bücher in Frage gestellt; von den geschichtlichen Büchern - so auch von den evangelischen Lebensgeschichten Jesu - lehrte er, dass diese keine wahre Geschichte enthalten, sondern lediglich religiöse Lehren vermitteln.

Die modernisierenden Bestrebungen machten sich auch im Bereich der philosophischen und der systematischen Theologie geltend; in ihrem Hintergrund glaubten die Neothomisten agnostische Tendenzen zu entdecken, weil ihre Verfasser den Standpunkt verträten, dass die Existenz Gottes sich mit philosophischen Mitteln nicht beweisen lässt, dass sogar Gott im Lichte des natürlichen Verstandes nicht erkennbar ist³² sondern nur das religiöse Empfinden Gott in der irrationalen Sphäre erfahren kann. Die Dogmen sind auch nur Sinnbilder der für den Verstand nicht fassbaren Wahrheiten, deren Erfassung ebenfalls nur mit dem religiösen Empfinden erfolgt. Deshalb hat es auch wenig Sinn, die neoscholastische "theologia mentis" zu pflegen, die man durch die "theologia cordis" ersetzen sollte. Die Dogmen enthalten übrigens keine ewigen und unveränderlichen Wahrheiten, da die Glaubensbekenntnisse und Konzilsdokumente den Glauben nur für ihr eigenes Zeitalter, in der Sprache der zeitgenössischen Wissenschaft formuliert haben; dieser muss eben deshalb den Bedürfnissen neueren Zeiten entsprechend, mit der Entwicklung der Wissenschaften Schritt haltend immer neu formuliert werden, auch dann, wenn die Neufassung den Inhalt der Dogmen nicht berührt.

Die heterogenen Ansichten der radikalen Neuerer und Scholastikgegner hat die Kirche "Modernismus" benannt und als einheitliches ketzerisches System mehrfach verurteilt.^{33/}

Nicht nur der "Intellektualismus" der Neothomismus wurde kritisiert, sondern auch seine auf Grund kirchlicher Wegweisung ausgearbeitete Sozialdoktrin. Bereits seit den dreissiger Jahren suchte z.B. ein Teil der französischen fortschrittlichen Katholiken - gegen alle kirchlichen Warnungen - die Verbindung zu den fortschrittlichen Bewegungen /auch zu den Kommunisten/, wozu der übrigens neothomistisch denkende J. Maritain und der Personalismus die theoretische Grundlage lieferten.

So wie Pius X. die Entwicklung des Modernismus nicht gestattete, hat auch Pius XI. /1922-1939/ mit seiner Enzyklika Divini Redemptoris, die er gegen den Kommunismus veröffentlichte, alles radikalere soziale Denken verhindert und für die Katholiken auch die Einschaltung in die fortschrittlicheren sozialen Bewegungen sozusagen unmöglich gemacht. So wird es erklärlich, dass die Arbeit von Sándor HORVÁTH über das Privateigentum, das die Kritik widersprüchlich bewertete, jedoch eher verurteilte, in Gefahr geriet, auf den Index gesetzt zu werden.

Ottokár PROHÁSZKA hat jedoch die Verurteilung nicht vermeiden können. 1911 wurden mit der Begründung des Modernismus drei seiner Schriften auf den Index gesetzt. PROHÁSZKA hielt zu Beginn seines Wirkens noch das Programm des Neothomismus - die Zusammenstimmung von Glauben und Wissen - für annehmbar. In "Diadalmas világnézet / Siegende Weltanschauung/ /1903/ formulierte er jedoch bereits: "... stellen wir die alten Wahrheiten in ein modernes Licht, bringen wir sie den Gefühlen der neuen Zeit näher und wir haben damit der Religiosität einen Aufschwung gegeben."^{34/} In seiner Schrift "Modern katolicizmus" /Modernes Katholizismus/ /Bp.1907/ erläutert er auch, was er mit "moderner Beleuchtung" meint. Keinesfalls will er zum Schutze der Dogmen die wissenschaftlichen Ergebnisse mit dem wörtlichen Sinn der Bibel in Einklang bringen, denn in der Lehre der Bibel soll man nicht den "Buchstaben", sondern die "Seele" suchen. Wegen solcher Behauptungen, wobei er sich auch davor nicht verschliesst, die biblische Schöpfungsgeschichte allegorisch zu deuten, wurde seine Programmschrift auf den Index gesetzt, ebenso, wie seine 1910 mit dem Titel "Az intellektualizmus tulhajtásai"/Die Übertreibungen des Intellektualismus/ erschienene akademische Antrittsrede, weil die Kongregation das Urteil fällte, dass PROHÁSZKA sich den Agnostizismus des Modernismus angeeignet hat. Seine dritte, auf den Index gesetzte Schrift erschien Weihnachten 1910 unter dem Titel "Több békességet" /Mehr Frieden/ im Egyházi Közlöny /Kirchenblatt/ und wurde so gedeutet, dass er die unfehlbare Autorität des kirchlichen Lehramtes anzweifelt.

Diese urteile entstanden damals, als die Kirche sehr streng darauf achtete, dass der "Modernismus" das als fest erachtete Gebäude der kirchlichen Dogmen nicht erschüttern möge. Seither sind auch die kirchlichen Verfasser der Meinung, dass die Verurteilungen Übergriffe und Übertreibungen waren, da ja PROHÁSZKA nicht Vorkämpfer des Modernismus, sondern des "zeitgemässen" Katholizismus, der Kirche des "aggiornamento" war.

Die Kirche der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts hat in ihrem Kampf gegen die Säkularisierung und Laizierung der Neoscholastik und vor allem dem Neothomismus alle Unterstützung und allen Schutz zukommen lassen, weil sie glaubte, mit dessen Hilfe alle den Glauben betreffenden Gefahren zu vermeiden und den Vorgang des Religionsverlustes Einhalt zu gebieten. Das geschah jedoch nicht. Der Neothomismus verfremdete sich dem Leben, indem er sich sozusagen allen Problemen, Lösungen und Lösungsversuchen der neueren und neuesten Philosophie verschloss und sich fast ausschliesslich nach mittelalterlichen "Meistern" orientierte, er verlor seine Autorität, wurde zwischen die Wände der theologischen Hochschulen und Klöster zurückgedrängt, verkümmerte zu einer Hilfswissenschaft der Theologie und lieferte Stützpunkte

zu Gedankengymnastiken. Der Konservatismus und die offene Kapitalismusapologie seiner Sozialdoktrin machten ihn auch den einen Fortschritt anstrebenden gläubigen Katholiken verdächtig. Man darf sich also nicht wundern, dass er, sobald die Bevormundung durch kirchliche Autoritäten abnahm, einer langsamen Agonisierung anheimfiel. In den fünfziger Jahren erfolgte dann - wenn auch nicht offensichtlich - sein praktisches Absterben. Das war sein Schicksal auch in Ungarn. In Verbindung mit dem grössten ungarischen Neothomisten formulierte dies Lajos FILA folgendermassen: "Das Los von Sándor HORVÁTH führte schliesslich zu einem fast vollkommenen Zerrinnen des Ruhmes seiner Wissenschaft".^{35/}

Es ist fraglich, ob die auf den Ruinen von Neoscholastik und Neothomismus neuerrichteten heutigen katholischen philosophischen Tendenzen, deren Wirkung auch in Ungarn lebendig ist, den Erwartungen der Kirche und der Gläubigen besser entsprechen können. Die wahre Frage ist jedoch, ob im Hervorrufen oder Beheben der Krise die Philosophie das erste oder letzte Wort spricht. Unseres Erachtens liegen die Ursachen viel tiefer; sie sind in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu suchen und die philosophischen Gedankengänge sind lediglich deren Niederschläge.

Anmerkungen

1/ Man kann nämlich nicht an allem zweifeln - wird gesagt. Wenn der Mensch zweifelt, nimmt er an, dass er existiert, dass der Zweifel existiert, der vom Nicht-Zweifel verschieden ist, weiter dass der Mensch seinen Zweifel erkennt, also der Erkenntnis fähig ist. Aber die Erkenntnisfähigkeit zeigt die Welt als von unserem Bewusstsein unabhängig existierend, deshalb muss der Mensch die Existenz der Aussenwelt annehmen.

2/ Siehe z.B.: Die Weltanschauung von Sankt Thomas Aquines. Bp. 1924. S. 85-90.

HORVÁTH SÁNDOR /1884-1956/, Dominikanermönch, auch international anerkannter Vertreter des Neothomismus war nach zahlreichen ausländischen Universitäten Lehrer der Sankt Dominikus-Theologie in Budapest bzw. der theologischen Fakultät der Pázmány-Universität. Von 1914 bis 1956 entwickelte er eine ausgehende literarische Tätigkeit und obwohl er seine meisten Werke in fremden Sprachen schrieb /lateinisch, deutsch und italienisch/, blieb seine Tätigkeit nicht ohne Wirkung auch auf die ungarische katholische Theologie und Philosophie. Dass dieser Einfluss doch recht eng begrenzt war, das lässt sich mit der spekulativen Neigung, den schwerfälligen Gedankengängen von HORVÁTH Sándor und darüber hinaus mit der Rückständigkeit der ungarischen Theologie erklären. HORVÁTH Sándor war nach den Weisungen von "Aeterni Patris" und den Vorschriften seines Ordens bestrebt, die ursprüngliche Lehre von Sankt Thomas Aquines zu erschliessen. Er hat die thomistischen Prinzipien nicht vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt analysiert, sondern mit ihrer Hilfe versucht, Antworten auf moderne Fragestellungen zu finden. Er war der Meinung, dass sich nach Thomas Aquinas die modernen philosophischen Probleme ebenso lösen lassen, wie auf der Grundlage von Kant und Heidegger.

3/ Diesem kritischen Realismus ist der transzendente Neothomismus entsprossen, der jedoch nur nach dem II. Weltkrieg Durchschlagskraft gewann und dann sozusagen in der katholischen Philosophie allein herrschend wurde.

4/ Siehe: SCHÜTZ Antal: A bölcsélet elemei /Elemente der Philosophie/ Bp. 1944. S. /80-103/ - Antal SCHÜTZ /1880-1953/ Piarist, befasste sich sowohl mit scholastischer Philosophie als auch mit Theologie. Die grösste Wirkung hat er mit seiner Theologie ausgeübt, nicht nur auf die zeitgenössische, sondern auch auf die folgende Geistlichengeneration und zwar als Dogmatikprofessor der theologischen Fakultät der Universität Budapest, dessen la-

teinische und ungarische Lehrbücher im ganzen Land in Gebrauch waren. Seine philosophische Tätigkeit wird durch seine Verpflichtung an den Neothomismus gekennzeichnet, doch ist er dessen offenerem Zweig nähergestanden. Den Austritt aus der sprachlichen Isolierung und den Weltruhm brachten ihm seine lateinische Dogmatik und sein ins Deutsche übersetztes geschichtstheologisches Werk.

- 5/ Alle Wissenschaften, die auf dem rechten Weg fortschreiten... arbeiten an der Vorbereitung des Glaubens. Das ist jedoch die ganz besondere Aufgabe der Philosophie." Sándor HORVÁTH: Aquinói Szent Tamás világnézete /Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin/ Bp. 1924. S.174.
- 6/ Sándor HORVÁTH: "Der Wert der Dogmen und der theologischen Feststellungen" In: Hitvédelmi Tanulmányok /Apologetische Studien/ Bp. 1943. S. 174-175.
- 7/ Antal SCHÜTZ: A bölcselet elemei /Die Elemente der Philosophie/ Bp. 1944, S. 215-216.
- 8/ Vorwort von Antal SCHÜTZ zu der Prachtausgabe "Összes Munkái" /Gesammelte Werke/ von Prohászka, Band I., XI.1.
- 9/ Band 2. der Serie erschien unter dem Titel "Az anyag és az élet bölcselete" /Philosophie des Materie und des Lebens/ Band 3. unter dem Titel "A világegyetem bölcselete" /Philosophie des Universum/ Band 5. unter dem Titel "Isten bölcseleti megismerése" /Das Philosophische Erkennen Gottes/ und Band 6. unter dem Titel "Az ember a bölcselet megvilágításában/ /Der Mensch in philosophischer Deleuchtung/
- 10/ Antal SCHÜTZ: A bölcselet elemei /Elemente der Philosophie/ Bp. 1944, S. 778, "Dogmatika" /Dogmatik/ Band 1. Bp. 1937, S. 454.
- 11/ Győző HUSZÁR: Bölcsélet /Philosophie/ Band V. Bp. 1939. S. 225.
- 12/ In der Frage der Evolution hat Pierre Teilhard de Chardin /1881-1955/ einen vollkommen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, doch lässt sich sein Einfluss in der ungarischen katholischen Philosophie vor der Befreiung nicht nachweisen.

- 13/ Sándor HORVÁTH: Aquinoi Szent Tamás világnézete /Die Weltanschauung des Heiligen Thomas von Aquin/ Bp. 1924. S. 118-119.
- 14/ Ferenc GÁL: A hit ébredése /Aufstehung des Glaubens/ Bp. S. 39.
- 15/ Ottokár PROHÁSZKA /1858-1927/ war zuerst in Esztergom, dann in Pest Theologielehrer, später Bischof von Székesfehérvár. Er hat seine Studien 1882 in Rom abgeschlossen und hatte hier Gelegenheit, das Programm von Leo XIII. unmittelbar kennenzulernen, dessen Verwirklichung in Ungarn er sich zum Ziel setzte. Seine theoretische Tätigkeit war auf eine Harmonisierung der modernen Naturwissenschaften mit dem Glauben ausgerichtet, sein politisches Programm umfasste die Verwirklichung des christlichen Sozialismus. Mit seinen volkstümlichen Reden und seinen religiösen Werken wurde er eine Leitgestalt der zur Jahrhundertwende einsetzenden katholischen Renaissance. Sein Einfluss hat mit seinem Tode nicht aufgehört, seine Werke wurden in breiterem Kreise eben damals durch Antal SCHÜTZ bekannt, der sie 1928 zum Druck vorbereitete.
- 16/ Sándor GIESSWEIN /1856-1923/ studierte Philosophie und Theologie in Wien und Budapest. Als Geistlicher /und später Kanonikus/ der Diözese Győr arbeitete er ausgedehnt im Bereich der biblischen Archäologie, der vergleichenden Religionsgeschichte und der Sprachwissenschaften. Er stellte seine wissenschaftliche Arbeit in den Dienst der Bibel, der Grundlagen des Glaubens. Seine sozialwissenschaftlichen Forschungen waren von Bedeutung. Er verband sie mit der praktischen sozialen und politischen Betätigung und führte auch Dialoge mit den linksgerichteten Kräften des Landes.
- 17/ Társadalmi kérdés és etika. /Gesellschaftsfrage und Ethik/ Bp. 1908. Erkölcsi és társadalmi jólét. /Gesellschaftliche und ethische Wohle/ Bp. 1917.
- 18/ Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin. Graz, 1929. A természetjog rendező szerepe. /Organisationsrolle des Naturrechts/ Bp. 1941.
- 19/ A Quadragesimo anno társadalmi rendje /Gesellschaftsordnung des Q.a./ Bp. 1934.

- 20/ Keresztényszocializmus. /Christliche Sozialismus/ Bp. 1933, Világproblémák és katolicizmus /Weltfragen und Katholicismus/ 1933. A szociális kérdés és a szocializmus / Die Soziale Frage und der Sozialismus/ Bp. 1935.
- 21/ A keresztény társadalomelmélet alapelvei /Grundfragen der christlichen Gesellschaftstheorie/ Bp. 1938; A keresztény társadalomszemlélet irányelvei. /Initiativen der christlichen Gesellschaftstheorie/ Bp.1944.
- 22/ Es ist nicht schwer, zu bemerken, dass von der Zurückführung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Ordnung auf ewige und unveränderliche Prinzipien ein gerader Weg zur Leugnung des gesellschaftlichen Fortschrittes führt.
- 23/ A természetjog rendező szerepe /Die geordnete Rolle des Naturrechts/ Bp. 1941. Társadalmi átalakulások és a természetjog, /Gesellschaftliche Veränderungen und das Naturrecht./ Bp. 1942. A természetjog egyedi vonatkozásai /Partikuläre Verhältnisse des Naturrechts/ Bp. 1943.
- 24/ Pál KECSKÉS: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei. /Initiativen der christlichen Gesellschaftstheorie/ Bp. 1941. S. 52-61.
- 25/ Ferenc MIKLÓS: A Quadregesimo anno gazdasági rendje /Die Gesellschaftsordnung der Q.a./ Bp. 1934. S. 93.
- 26/ István LACZA: Szociális etika. /Soziale Ethik/ Bp. 1943. S. 46.
- 27/ Antal SCHÜTZ: Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. Bp. 1923; Dogmatika. /Dogmatik./ A katolikus hitigazságok rendszere /Des System katholischen Glaubenswahrheiten/ Bp. I-II. Bp. 1923.
- 28/ Antal SCHÜTZ: Krisztus. Bp. 1932; A házasság /Die Ehe/ Bp. 1933; Isten a történelemben. /Gott im der Geschichte/ Bp. 1934; Az örökkévalóság. /Die Ewigkeit/ Bp. 1936; Eucharisztia. /Eucharistie/ Bp. 1938.
- 29/ Béla BANGHA: Istenhit és istentagadás. /Gottesglaube und Atheismus/ Bp. 1923. S.3.
- 30/ Sándor HORVÁTH: Hitvételmi tanulmányok /Apologetische Studien/ Bp. 1943;

Syntheses theologiae fundamentalis. Bp. 1948.

- 32/ Dem I. Vatikanischen Konzil zufolge ist die Existenz Gottes beim natürlichen Licht des menschlichen Verstandes mit Sicherheit erkennbar und nach den Thomisten darüber hinausgehend auch beweisbar.
- 33/ Neben und gegen die neoscholastische Philosophie auf Theologie haben sich auch solche Tendenzen gestellt, die zwar zu keiner Exkommunizierung führten, deren Vertreter jedoch mit Argwohn betrachtet und zurückgesetzt wurden. Eine solche war z.B. in der Theologie die "nouvelle théologie" und in der Philosophie die Existenzialisierungstendenz.
- 34/ Ottokár PROHÁSZKA: Diadalmas világnézet /Siegende Weltanschauung/ Bp. 1927, S. 2.
- 35/ Sándor HORVÁTH O.P. Gedenkbuch. Bp. 1985. S.27.

Die Anfänge der konservativen
Kirchenpolitik
/Die kirchenpolitische Publizistik von János
Danielik 1848/

Heute sieht es bereits die geschichtliche Forschung immer klarer, dass 1848/49, in dem konzentriertesten Abschnitt der ungarischen bürgerlichen Umwandlung, mit ausser gewöhnlicher Schärfe die Anschauungen und Bestrebungen formuliert wurden, die unter heimischen Umständen das seit der grossen französischen Revolution akute Problem des "Ausgleiches" zwischen der katholischen Kirche und der kapitalistischen Entwicklung zu lösen wünschten. Von Anfang an muss man jedoch die aufrichtigen Ausgleichsversuche des Katholizismus mit dem Liberalismus von der Tätigkeit derer trennen, die die kirchenpolitischen Konsequenzen der Verbürgerlichung nur deshalb akzeptierten, um auf diese Weise einen möglichst grossen Anteil der feudalen Privilegien in die neuen Verhältnisse hinüberzuretten. Die Ansichten dieser letzteren beruhten teils auf der traditionellen katholischen Weltanschauung und teils auf einer solchen Kenntnissnahme der Tatsachen der verlaufenden Umwandlung, die durch konservative Enteignung nicht nur den Mehrheit der bisherigen Privilegien mit neuen Mitteln sicherte, sondern auch eine Erneuerung des Glaubenslebens im gesellschaftlichen Ausmass ermöglichte. Das ist die Konzeption, zu deren näherer Darstellung sich die 1948 ausgeübte kirchenpolitische Publizistik von Nepomuk János Danielik /1817-1888/ sehr gut eignet:

Es ist vielleicht das wichtigste allgemeine Kennzeichen von Danieliks Bestrebungen, dass er für die Krisenerscheinungen der ungarischen katholischen Kirche bzw. der spätfeudalen-frühkapitalistischen Gesellschaftsentwicklung - die in ihrem gegebenen Auftreten aus verschiedenen Wurzeln stammten, jedoch erkannterweise miteinander in vielen Belangen in enger Wechselwirkung standen - /mit ausgedehnter Adaptierung der diesbezüglichen Ergebnisse des internationalen und des heimischen Katholizismus/ eine Gesamtlösung zu finden glaubte, bei welcher die beste Garantie für die Wirksamkeit gerade in der Wechselwirkung beschlossen ist. Zur Rekonstruktion seines konkreten Gedankenganges sei jedoch zuerst die weitere kirchenpolitische Umgebung skizziert, in welcher der junge Theologielehrer mit berufenem Eifer das Katheder des Seminars von Rozsnyó mit der Feder des Publizisten vertauschte.

In der Habsburg-Monarchie der erster Hälfte des XIX. Jahrhunderts, seit dem Versagen der aufgeklärt-vorbürgerlichen Konzeption der Reichsorganisation - wobei deren organisatorisches und "lenkungstechnisches" Erbe in vielem weiter am Leben erhalten wurde - gelangte eine starre, zur Kalkulierung der wahren historischen Vorgänge dieses Raumes unfähige Lenkung zur Geltung die in ihrer Kirchenpolitik die mit dem Episkopat auf Grund der Interessengemeinschaft der Positionsbewahrung etablierbare wirksame politische Zusammenarbeit durch inkonsequente Anwendung der josephinistischen Methoden nur erschwerte.^{1/} Zur Bewusstmachung der Interessengemeinschaft auf dem Niveau der Tagespolitik kam es erst in den 1830er Jahren, bei den Reformparlamenten und zwar in dem Mass, wie in den Bestrebungen zur vielseitigen Rechtsgleichheit und nationalen Selbstbestimmung das Episkopat die Gefährdung seiner in Jahrhunderten der ständischen Entwicklung niedergelegten Privilegien und die Leiter des Reiches die Gefährdung der Einheit und der gegebenen Struktur des Staatsgebildes erkannten. Die auf lange Sicht in einer Unterstützung der im Reformzeitalter entstehenden Konservativen Partei^{2/} kulminierende Zusammenarbeit wurde jedoch durch eine aktivere Gruppe heimischer Prälate von vornherein auf breiteren Grundlagen formuliert und mit spezifisch katholischen Interessen verbunden bei den Beratungen, die anlässlich des Parlaments 1843/44 abgehalten wurden.³ Die Erkenntnis nämlich, dass der parlamentarische Schutz der ständischen Privilegien der katholischen Kirche die Einbeziehung weltlicher Abgeordneter und deren Organisation mit Hilfe "öffentlicher Organe" die Schaffung einer "öffentlichen Meinung zu Schutzzwecken" erfordert, wurde mit der Betonung der allgemein, den Glaubenseifer fördernden Rolle der katholischen öffentlichen Meinung verbunden. Als Weg der katholischen Erneuerung wurde nicht nur die Wiederherstellung des kirchlichen Geistes der Schulen auf höherer Ebene, sondern auch die ehebaldigste Anwendung der damals modernsten Methoden der Mobilisierung der Massen durch Organisation von Gesellschaften und Vereinen bezeichnet./

In ihren Gedanken können wir unter anderem die ersten Adaptationsversuche jener bewusstseins- und gesellschaftsformenden Mittel erkennen, mit welchen in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts zuerst die französische und die belgische und in ihren Spuren die katholischen Kirchen zahlreicher europäischer Länder bis zu einem gewissen Grad ihre in der Gesellschaft vor der Revolution eingenommene Position und Rolle regeneriert haben.^{4/} Die Grundlage dieser Erneuerung des Katholizismus im Weltmassstab können wir nicht nur darin suchen, dass die Gesellschaftsgruppen, die im Laufe der revolutionären Erschütterungen die ausserlich gegebenen Normen ihres Lebens verloren hatten und dadurch verunsichert wurden, die als undevalviert angesehenen Werte der Religion ro-

mantisch neu formulierten und mit der Innerlichkeit der gefundenen Wahrheit erneut entdeckten. Eine mindestens ebenso grosse Wirkung hat auch die neue Auffassung ausgeübt, welche das Verhältnis zwischen der Kirche und dem neuen bürgerlichen Staat mit den durch die bürgerliche Naturrechts-Gedankenwelt der Aufklärung und des Liberalismus als ewig verkündeten Menschenrechten und -werten in Einklang brachte. Der bedeutende Einfluss der Romantik und des Liberalismus auf das katholische Denken in Ungarn kann durch eine eingehende Aufdeckung der 1848/49 stattgefundenen kirchlichen Bewegungen belegt werden.

Die Untersuchung der heimischen Wirkung der liberalen katholischen Gedanken gehört nicht in den Rahmen dieser Studie. Der allgemeinste Mindest-Grundeinfluss lässt sich vielleicht in dem sich ausbildenden Standpunkt festlegen, dass der Prozess der bürgerlichen Umwandlung im XIX. Jahrhundert nicht von vornherein einen Gegensatz zu der Existenz und den Interessen der katholischen Kirche bildet. Der liberale Gedankengang erscheint auch in kirchenpolitischer Beziehung als Gegensatz der Schutzposition der ständischen Rechte und gleichzeitig wird er verständlicherweise die allgemeinste Formulierungsbasis der ihm selbst opponierenden konservativen Anschauungen. So, wie ihre weltlichen Genossen, treffen auch die Insassen der Priesterseminare im Reformzeitalter unter diesen politischen Alternativen ihre Wahl wenn sie in den ihre Kirche und ihr Vaterland berührenden Grundfragen, den Konflikten zwischen Reformen und Angst um Privilegien, Verteidigungskrieg oder Unterwerfung Verfassungsmässigkeit und Absolutismus, Patriotismus oder Nationalismus die ihr ganzes Zeitalter begleiten eine Stellung beziehen.

Die Leiter der katholischen Kirche in Ungarn sind also in eine privilegienhütende Defensive gedrängt und versuchen - in den Bedingungen der mit gewissen Vorbehalten bestehenden Interessengemeinschaft - als doppelte Verteidigung die gesellschaftsformenden und die öffentliche Meinung umwandelnden Methoden der europäischen katholischen Erneuerung zu adaptieren. Die so zu schaffende "Massenbasis" kann parallel zur Förderung des Glaubenseifers - den heimischen Alternativen entsprechend - als Mittel zum Schutz der ständischen privilegien, zur Förderung der liberalen /eventuell demokratischen/ oder auch konservativen politischen Bestrebungen dienen. Der katholischen Organisation verleiht eben diese politische Ladung mit ihrem zahlenmässigen Anstieg eine erhöhte Bedeutung, weil sie immer als Verstärker, Katalysator der politisch mit ihr verwandten Faktoren der bürgerlichen Umwandlung wirkt. Man muss jedoch hinzufügen, dass der autonome Effekt ihrer soziologischen Parameter - eben infolge der spezifischen Struktur der katholischen Kirche - in einer vorbestimmten Form stark von der jeweiligen Stellungnahme des Episkopats

abhängt. In diesem kirchenpolitischen Kontext und unter Angabe der gegebenen Beziehungen zum allgemein-geschichtlichen Vorgang werden wir versuchen, die Zusammenhänge der Weltanschauung und der politischen Folgerungen von János Danielik aufzuzeichnen.

János Danielik ist seit 1846 Verfasser von Artikeln, seit Frühjahr 1848 Mitarbeiter, seit Juli Redakteur und seit Januar 1849 daneben auch Eigentümer und Verleger des seit 1841 erscheinenden leitenden Presseorgans der ungarischen katholischen Kirche "Religio és Nevelés" /Religion und Erziehung/^{5/}. Er kam von Rozsnyó nicht ohne jegliche schriftstellerische Vorgeschichte^{6/} in die Hauptstadt doch im wesentlichen als homo novus, um während der härtesten, die Menschen auf die Probe stellenden anderthalb Jahre seiner Epoche die katholischen Interessen und politischen Standpunkte zu verkünden und zu repräsentieren, die er der Geltendmachung für wert erachtete. Neben ausgedehnten theologischen Kenntnissen und einer guten und frischen kirchenpolitischen Orientierung hat er als geistigen Proviant anscheinend eine tief empfundene, fürs ganze Leben geltende, aufrichtige Verpflichtung der katholischen Kirche gegenüber mitgebracht. Falls wir die in weiten Kreisen verbreitete Meinung und die Argumente für den simplen politischen Karrierismus von Danielik bedingungslos annehmen würden, müssten wir beim Überblick seiner ganzen Laufbahn trotzdem zugeben, dass seine individuellen Ambitionen auch nach dem striktesten Massstab niemals mit den durch seine Kirche als offiziell verehrten - und mit Rom abgestimmten - Stellungnahmen in Konflikt gerieten. "Ich bekenne, dass ich ein Söldner bin, doch bin ich es im Dienst der kämpfenden Kirche" bestimmt er als Redakteur seine eigene Rolle als Journalist. Zur selben Zeit hat er zum Schutz seiner Glaubwürdigkeit die Anklage der Interessenabhängigkeit zurückgewiesen, indem er feststellte, "dass ich in der Redaktion des Blattes vollkommen frei und unabhängig bin" und "dass das Interesse, das mich mit meinen Bischöfen verbindet, mein katholischer Glaube ist und meine daraus ableitbare und auch zur Aufopferung meines Lebens bereite ewige Ergebenheit."^{7/}

In der mit romantischer Aufwallung wissentlich durchlebten krisensituation^{8/} in welcher er natürlich die Illusionen seiner Generation über die Allmacht der die öffentliche Meinung formenden Presse teilte, bereitete er sich vor, sein - noch 1847, bei der Würdigung der Neuerungsrolle von Religio és Nevelés abgestecktes - "Presseprogramm zu verwirklichen: "Erweckt den Geist und die Prinzipien dieses Blattes mit ihren Motivationen zum Leben z.B. in 10.000 ungarischen Klerikern und sie werden von diesen ausgehend 10.000 mit ihnen in Verbindung stehende Laien geistig durchdringen und von denen wiederum andere 10.000: und ich möchte wetten, wenn andere Hindernisse nicht entstehen

wird an der Donau und der Theiss in einem halben Jahrhundert ein ganz anderer Geist wehen.^{9/} Dieser, im Vergleich mit der allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Stimmung im Ungarn des Reformzeitalters "ganz andere Geist", dessen anschauungsmässiger Hintergrund und das sich daraus abzeichnende Kirchen- und Gesellschaftsreformprogramm lässt sich aus der bis Ende 1848 wahren und ihrem Inhalt nach völlig zusammengehörenden publizistischen Tätigkeit von János Danielik gut rekonstruieren.

1. Über Geschichte und Gesellschaft

Die aus den Artikel und redaktionellen Aufzeichnungen skizzenmässig rekonstruierbare Geschichts- und Gesellschaftsauffassung ist die grundlegende und rechtfertigende Basis des politischen und "Innenmissions"-Programmes dieses auf seine Art konsequent denkenden Redakteurs. Als Grundlage des auffallend determinativen Charakters dieser Geschichts- und Gesellschaftsanschauung, die die ganze Tätigkeit von János Danielik bestimmte, war - meines Erachtens - das selbstsichere Bewusstsein der zweifelfreien Kenntnis der untrüglichen Wahrheit, die doch letzten Endes als Projektion eines - das ganze Psychikum durchdringenden - innigen Glaubenserlebnisses auf die ganze Wahrheitserkennung - als deren axiomatische, unreflektierte Vorbedingung - erklären lässt. Durch die Erkenntnis nicht nur der Objektivität, sondern eben deshalb der Universalität der katholischen Lehre /"die Behauptung: Die katholische Kirche ist allein seligmachend ist gleich der Behauptung: nur die Wahrheit macht selig"/ gelangt er zu der verallgemeinernden Feststellung seiner Geschichts- und Gesellschaftsanschauung: "der Katholizismus ist die Gesellschaftsordnung der Welt und die ewige Seligkeit der Menschheit."^{11/} In der Ganze der Geltendmachung des ewigen göttlichen Gesetzes sind es für ihn verstehlicherweise "die katholischen Prinzipien, von denen sich im Leben der Menschheit alle fortschrittliche Entwicklung ausschliesslich erwarten lässt" und dadurch wird folgende selbstsichere Behauptung gerechtfertigt und unterstützt: Bis jetzt sprechen die Entdeckungen und Erfindungen nicht gegen, sondern für uns Katholiken; sie werden auch für uns sprechen, bis dass Gott und die Natur mit einander in Zwiespalt geraten."^{12/}

Diese letztere Feststellung zeigt auch an, dass Danielik - seiner eigenen Überzeugung gemäss - sich eng an die thomistische Tradition der katholischen Philosophie anschliesst, die eine unmittelbarer Erfahrung zugängliche universelle Einheit von Transzendenz und Immanenz lehrt. Das Geheimnis der "Logik" des geschichtlichen Vorganges wird durch den Publizisten, der es im alles durchdringenden Katholizismus erkennt, in einem "geschichtsphilosophischen Programm"

als ein auch mit einer Lehre im Glaubenseifer verbundenes intellektuelles Erlebnis formuliert: "Man kann sagen, dass die Geschehnisse auch unbewusst, und auch dann, wenn sie eine destruktive Rolle spielen, in ihrem Ausgang nur uns dienen. Daher kommt die Festigkeit und die Grossartige Ergebund in Gottes Willen bei den Katholiken. All dies mit Tatsachen belegen, all dies in der vom diesem Standpunkt zu schreibenden Geschichte der menschlichen Entwicklung oder, nach Belieben, in der Philosophie der Weltgeschichte mit herrlichen Beispielen anschaulich zu machen: Welch ein wundervolles Gebiet für den Enthusiasmus eines christlich katholischen Philosophen!"^{13/}

Die konfessionelle Verpflichtung der aus zahlreichen verwandten Gedanken der europäischen katholischen Literatur schöpfenden, in ihren Grundlagen also durchaus nicht originellen Konzeption ist augenfällig und es ist nicht zu wundern, wenn der Verfasser mit protestantischen Publizisten polemisierend ihre geschichtliche Konkretisierung erstmals versuchte. Seine Bestrebung zielte in erster Linie auf eine Rehabilitierung des durch die Schriftsteller der Aufklärung so oft kritisierten sog. "christlichen Mittelalters". Er sucht mit einem grossen Datenmaterial sein Urteil zu untermauern, dass "Europa seine heutige Bildung... den von apostolischem Eifer beseelten Männern verdankt, die dessen jetzigen Status quo bildenden Völker im 6., 7., 8. und 9. Jahrhundert unter tausend Gefahren, mit Resignation und Duldung in die seligmachende Würde des Christentums einführten und dadurch mit einer, die Samen der Zivilisation bringenden Religion beschenkten."^{14/} Neben den herkömmlichen Argumenten der Errichtung von Universitäten und Schulen, der Übermittlung des antiken Erbes, der Pflege der Wissenschaften und der Moral schreibt er dem Einfluss seiner Konfession alle Werte und Ergebnisse zu, die im vergangenen Jahrtausend durch die menschliche Gesamtkultur geschaffen wurden, von der ganzen mittelalterlichen Entwicklung von Handel und Verkehr, von Landwirtschaft und Industrietechnik, über die Schaffung der italienischen Bauwerke und Kunstwerke, über die geschmacks- und modeformende Rolle von Paris, bis zum wirtschaftlichen Aufschwung Antwerpens.^{15/} Im Rahmen der Rivalisierung der Konfessionen hat diese Konzeption dann zu weiteren Übertreibungen geführt, indem z.B. der Umstand, dass später berühmte Männer seinerzeit katholische Schulen besucht hatten, unabhängig vom Inhalt ihrer Tätigkeit oder auch im Gegensatz dazu zum Nachweis des höheren Niveaus des katholischen Unterrichtes herangezogen wurde.^{16/}

Als Schlüsselpunkt seiner von der heterogenen Wissensbasis aus manchmal ein wenig naiv und voreingenommen vertretenen Geschichtsauffassung kann - eben vom Standpunkt der Erklärung der neuzeitlichen gesellschaftlichen Erscheinungen und Bewegungen - die Bewertung der Reformation betrachtet werden. Ähnlich den

zahlreichen früheren und zeitgenössischen europäischen konservativen Deutungen wurde auch nach Danielik damit die frühere, vom heilsgeschichtlichen Standpunkt im wesentlichen problemfreie Harmonie der Beziehungen zwischen Kirche und Staat und dadurch auch zwischen Kirche und Gesellschaft, Kirche und dem Individuum zerstört und daher stammt der seit drei Jahrhunderten bestehende fieberhafte Zustand in Europa". Oder "woher kommen die in Europa so häufigen Revolutionen, wenn nicht aus dem die obere Autorität angreifenden Neuerungsprinzip? stellt er die Frage. "Waren es nicht die Reformatoren, die Gottes Kirche den Gehorsam und die Unterordnung versagten und den sie zu beschränken bestrebten Fürsten bewaffnet entgegentretend das erste Beispiel zu Revolutionen gaben? War es nicht England, wo der mit dem Unglauben gepaarte und verbundene revolutionäre Geist zuerst ein wissenschaftliches System erlangte und durch Tötung und Verbannung der Fürsten praktisch eingesetzt wurde?"^{17/} Diese dichterischen Fragen enthalten bereits die stark verurteilende Antwort.

2. Über Gesellschaft und Politik

János Danielik war in den meisten seiner in den folgenden anderthalb Jahrzehnten geschaffenen wissenschaftlichen Werke bestrebt, es philosophisch anspruchsvoller zu beweisen, wie die aus der Reformation abgeleiteten, antikatholischen, zur Glaubensgleichgültigkeit erziehenden Strömungen durch Vermittlung verschiedener Anschauungen zu den - ihm zufolge bereits die ganze menschliche Kultur gefährdenden - gesellschaftlichen grossen Erschütterungen führten. Die wesentlichen Elemente lassen sich bereits in seiner hier untersuchten publizistischen Epoche nachfühlen, dass nämlich die Reformation "den Geist des Unglaubens erweckte und eine Negierungsphilosophie gebär", die "einzig aus der Subjektivität ausgehend" zur "Selbstvergöttlichung" und als deren gesellschaftspsychologische Folge auf Grund der vorigen "unter Annahme der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur... geradewegs zur Dämonisierung dieser Natur führt."^{19/} In dieser Konstruktion erkennt man eine charakteristische konservative Konstruktion, das Wahnbild des "seine Schranken verlierenden Individualismus".

Das auf diese Weise von dem als objektiv und universell regulativ angesehenen Katholikum abfallende Philosophieren hielt der seine eigene geistige Verpflichtung projizierende Danielik u.s. deshalb für besonders gefährlich, weil er sich nicht mit der philosophischen und politischen Tradition identifizieren kann, die die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung formuliert und deshalb den Anspruch auf "totalitäre" Gesellschaftslenkung schon in seinen Vorbedingungen verwirft. Er rekapituliert und reformuliert also die konservative Theorie "von dem durch berufene Führer gelenkten, in seinen Sitten

rechtschaffenen, aber geistig noch kindlichen Volk" und ergänzungsweise" von den durch unverantwortliche Agitatoren erregten Massen" die auseinander ergänzenden Feststellungen besteht und sehr verbreitet ist. Er fragt deshalb, "ob es richtig ist, dem Menschen ohne philosophische Bildung oder Kenntnis der Welt- und Staatsbedingungen Schriften in die Hand zu geben, die ihn nur an die in den reinen Naturrechten von Geburt an gleiche und freie Existenz aller Menschen erinnern: nur zu dem Zweck, seine Augen zu öffnen, damit er gegen die Autoritäten, die Macht und den Besitz auf seine Selbständigkeit stolz sein kann? Das Volk weiss nicht, dass die ideale Wahrheit vollkommen in Raum und Zeit nicht verwirklicht werden kann. Er, als Bedürftiger, glaub es nicht gerne, wie es Gott selbst nicht gewollt hat, dass wir in allem, besonders im Vermögen gleich sein sollen; ... er hatte sonst jedem einen gleichen Anteil, gleiche Körperkraft, eine gleiche Gestalt gegeben; ... und dass es eben diese Ungleichheit ist, die ein geselliges Leben der Menschen und ihre diesbezügliche Lenkbarkeit voraussetzt."^{20/} Das Gesellschaftsbild des Redakteurs von Religio és Nevelés /Religion und Erziehung/ ist also durch eine mechanische Massenanschauung gekennzeichnet, welche die Volksmassen als reines Objekt der geschichtlichen Vorgänge, oder höchstens als selten bewegtes und dann sich unbewusst zerstörenden Subjekt dieser betrachtet. Neben anderen Anknüpfungen ist deshalb auch der Einfluss des - fast gleichzeitig mit der Niederschrift dieser Gedanken - erschienenen Flugblattes von István Széchenyi "Politische Programmbruchstücke" zu spüren.

Die Bestätigung der in der gesellschaftlichen Lage zum Ausdruck gelangenden ursprünglichen Unterschiede zwischen den Menschen auf der Grundlage der ewigen göttlichen Gesetze - obwohl natürlich theologisch nicht relevant - ist ein beachtenswerter, obwohl mit einem gewissen demagogischen Beigeschmack behafteter Gedanke /"jedermann beginnt unglücklich zu sein, wenn er sein Unglück als solches zu betrachten und zu empfinden lernt"/ und mit seiner Vermittlung gelangt er zur Feststellung der Verantwortung oder genauer Verantwortungslosigkeit derer, "die die Massen zum Bewusstsein erwecken": Es ist dem Volke gefährlich zu wissen, dass es elend ist; die Idee der Selbsthilfe hat bisher noch nie zu Gutem geführt".^{21/} So wird dann das niederschmetternde Gesamtbild abgerundet: "Seit ein paar Jahrhunderten pflegt man dem Volk eine solche geistige Nahrung anzubieten und mit welchem Ergebnis? Die Erfahrung hat darauf geantwortet. Das so verbreitete Licht hat, wo es nur konnte, gezündet, hat die Leidenschaften erregt, blutige Bürgerkriege entfacht, friedliche Städte und Provinzen verwüstet und das teure menschliche Blut in Bachen vergossen. Allgemein wurden die Menschen eitel, unruhig, auf gefährliche Neuerungen erpicht.

mit ihrem eigenen Zustand unzufrieden, neidisch auf das Los ihrer Vorgesetzten und zunehmend von dem Geist des Ungehorsams und Vorstocktheit erfüllt."^{22/}

Danielik ignoriert jedoch die tatsächlichen und auch ihmzufolge zu lösenden gesellschaftlichen Probleme nicht völlig, er erstrebt nicht eine starre und rücksichtslose Bewahrung der Vorrechte, sondern das Niederlegen der unvermeidlichen Problemlösung in die Hände der dazu ausschliesslich "Berufenen" ihre Durchführung unter Bewahrung der für ihn vorrangig wichtigen Interessen und Werte - und gerade dies verleiht seinem Gedankengang den spezifisch konservativen Charakter. Er brandmarkt alle, die "anstatt der klugen, vorsorgenden Abhilfe die Massen vermessen aufwiegeln", so legt er mit Bezug auf die heimische Lage das Verhältnis von Ziel zu Mitteln fest: "In unserem Land stimmen alle Parteien darin überein, dass Reformen notwendig sind: ich leugne jedoch, dass es gestattet wäre, diese durch eine Revolution, tötlich, *via facti*, unter Umgehung oder gegen die gesetzliche Macht, mit bewaffneter Hand durchzuführen. Alle echten Reformen sind nämlich nicht anders, als durch die gesetzliche Macht, auf legalem Wege, innerhalb der Schranken der Gewalt vorzunehmen. Anders durchgeführte Reformen bleiben eine Sünde vor Gott und den Menschen überall und besonders in der Kirche Christi."^{24/} Das Wesen der Gesetzlichkeit sieht Danielik jedoch darin, dass sie ihren Ursprung von der zur Gesetzgebung bevollmächtigten Obrigkeit nimmt, weil er jedoch wirklich glaubt, dass die absoluten Normen, welche die menschlichen Handlungen bestimmen, von vornherein gegeben sind "Christus ist hier der einzige Gesetzgeber und nach ihm, wenn erforderlich der, dem Christus diese Macht verliehen hat"/ deshalb birgt für ihn des Mehrheitsprinzip nicht eine die gesellschaftliche Gerechtigkeit annähernde Garantie, er wird also überall Willkür sehen, "wo den Gesetzgeber, sie es einer oder mehrere, in seinem Willen nichts, weder göttliche noch menschliche regeln, beschränken kann" wo also "statt einem hunderttausende tyrannisieren".^{25/}

Neben dem Beschränken der Volksmassen auf geschichtliche Passivität, die einer Lenkung harrt und der Auffassung von der Gesetzlichkeit, die die als ausschliesslich gültig anerkannte Lenkung den dazu "Berufenen" vorbehalt, wird das Gesellschaftsmodell von János Danielik als dritter Faktor durch die Definition der bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte des Individuums ergänzt. In der mit den bisherigen weitgehend harmonisierenden Definition - anschliessend an die traditionelle Argumentierung derer, die das Gegenmittel zu den, mit den gegebenen Machtverhältnissen gegensätzlichen gesellschaftlichen Bewegungen in der Interiorisierung des, seine eigene transzendente Bestimmtheit annehmenden Untertanen-Bewusstsein suchen - betrachtet er lediglich die Sicherung der Existenz auf einem unveränderlich gegebenen Niveau und die Mög-

lichkeit einer Ideologisierung in einer Richtung, die sich von deren Problemen abwendet, als unerlässliche Bedingungen der Freiheit des zu einer Gesellschaft zusammengeschlossenen Menschen. "Was ist es, - fragt er - was die Menschheit bei der Zusammenfügung zu einer bürgerlichen Gesellschaft gesucht hat? Zweifellos eine sichere Existenz für einen jeden Bürger und seine Familie, nämlich seine Frau, seine Kinder und seine Habe, eine sichere Existenz, in deren Schutz sich ein jeder, ob schwach oder stark, sich ungestört mit der Erwerbung der täglichen Nahrung und mit der Ausbildung seiner Seele für himmlische Zwecke befassen kann. Ein Land, in welchen dies auch dem letzten Kind seiner Heimat möglich ist, das ist frei in seiner ewigen und zeitlichen Bestimmung. Es ist genügend frei, wenn es auch in Kammern oder Parlamenten, auf Volksrednerbühnen nicht auftreten darf, wenn es auch in die Vorbereitung und Lenkung des herrlichen Werkes nicht eingreifen darf, welches diese Freiheit sichert. Wahrlich, was wir Freiheit nennen, hängt so wenig von einer kleineren oder grösseren Ausbreitung der so gearteten politischen Rechte ab, dass dem Zeugnis der Geschichte zufolge gerade die unbeschränktere Ausdehnung dieser Rechte der Hauptgrund zu sein pflegt, der diese gefährdet... Einem jeden die Rechte zubilligen, die ihm in Anbetracht der bürgerlichen Gesellschaft unverausserlich, und in Anbetracht der besonderen Lage seines Heimatlandes und seiner Beziehung zu diesem berechtigterweise zukommen und wenn dies erfolgt ist, niemanden in der Welt in ihrem ruhigen Genuss stören, wäre er auch noch so gering und elend: dies wäre, meines Erachtens das doppelte Postulat, ohne dessen gewissenhafte Erfüllung es keine Freiheit gibt."^{25/} Die Konstruktion der Menschenrechte nach Danielik sieht also die auslösende Ursache der grossen gesellschaftlichen Kataklysmen nicht in der tatsächlichen Unhaltbarkeit des früheren Gleichgewichtszustandes, sondern in dessen Verletzung und versucht - mit einer charakteristischen konservativen Gedankenverschiebung - von dessen Attributen die allgemeine, bürgerliche Gültigkeit des "nihil de nobis sine nobis" auszuschliessen.

Das nächste Glied in Danielik's Gedankenkette ist die Frage nach der Staatsform, mit welcher sich - unter Beachtung der erwähnten Bedingungen und Eigenheiten - der Prozess der Gesellschaftslenkung verwirklichen lässt. Infolge seiner hervorgehobenen Gesichtspunkte ist er der Meinung, dass "die katholische Kirche das Bestehen der mit ihrem Geist vielleicht weniger übereinstimmenden, weil unvollkommeneren bürgerlichen Institutionen tatsächlich nicht verhindern kann und mit den Institutionen der freien Republiken und der monarchischen Länder gleich gut auskommen kann."

Mit einer aus seiner Konzeption eng folgenden Logik fährt er dann fort "wenn derselbe Klerus im allgemeinen mehr an monarchischen und konservativen Prinzi-

prien festhält, tut er es aus Neigung zu dem friedliebenden Ölzweig /in dessen Schatten allein die Völker und Nationen erblühen können/: dieser wird nämlich durch die monarchische Beständigkeit und Festigkeit am besten gesichert; und durch den unehrerbietigen und leichtfertigen Umsturz am meisten gefährdet."^{27/} Bei der Würdigung des kirchlichen Entscheidungsmechanismus bezeichnet er als auch für die weltliche Macht gültig und am besten geeignet die monarchische Staatsform als Kulmination des durch transzendente Korrektur voll entfalten praktischen Absolutismus und der moralischen Verantwortlichkeit gegen Gott, die auch im Alltag als vollwertige Garantie angenommen wird: "Der Papst erhört seine Kardinäle, der Bischof seine Pfarrer, der Pfarrer seine Gehilfen und die betreffenden Gläubigen: doch liegt der Entscheid nur beim Papst, beim Bischof, beim Pfarrer und ist den oberen, nicht den unteren Rangstufen subordiniert. Die beste Regierungsform ist die, in welcher, nach dem Anhören vieler und reiflicher Erwägung, einer verfügt. In der katholischen Kirche ersetzt die Gnade des Heiligen Geistes den Mangel an menschlicher Klugheit und Ratgebung, so trifft das Göttliche mit dem Menschlichen, das Natürliche mit dem Übernatürlichen zusammen."^{28/}

3. Über die Aufgaben des politisierenden Katholizismus

János Danielik diagnostiziert also die Übelstände in seiner Geschichts- und Gesellschaftsdeutung auf diese Weise, er gibt Vorschriften für das Verhalten des Kranken und für die Heilungsart, er benennt den Arzt und auch die Arznei: "das Unwesen des Geistes der Revolution und des Ungehorsams droht die Ruhe und den Frieden der Welt umzustürzen, sobald es der weisen Einsicht der Fürsten nicht gelingt, die entgegengesetzten, d.h. katholischen Prinzipien in die Herzen zu verpflanzen."^{29/} Für ihn ist - wie wir bereits sahen - die vom Standpunkt der Heilsgeschichte im Mittelalter am harmonischsten verwirklichte Verflechtung von Gesellschaft und Kirche der Idealzustand, aus dessen Auflösung er die Grundfaktoren der neuzeitlichen gesellschaftlichen Erschütterungen ableitet. Er behauptet deshalb mit Überzeugung, dass "die religiöse Indifferenz dem Körper der Gesellschaft mehr gefährliche und tödliche Wunden beibringt, als die gesamte mittelalterliche Unwissenheit es tat. Der Unglaube ist die grösste Gefahr, die dem Menschen begegnen kann. Der religiös Blinde ist am unglücklichsten. Der religiös Indifferente ist meist gewissenslos."^{30/} In den bewegten Tagen von 1848 wiederholt er deshalb ständig: "Wo es sich darum handelt, den endgültigen Zusammenbruch aufzuhalten und die grossen Güter der Gesellschaft - das Eigentum und die Familie - zu retten, kann das einzige Hilfsmittel, die katholische Weltkirche, nicht ruhig bleiben."^{31/}

János Danielik, der im konzentriertesten Abschnitt der ungarischen demokratischen Umwandlung gerade in Pest lebt und arbeitet, und die in Schwung geratenen Ereignisse aus der Nähe verfolgt, glaubt also, die seiner Kirche harrenden Aufgaben zu erkennen und es ist ihm auch klar, dass die Kirche - die bisher die Gesamtwirkung der allgemeinen Laizisierung und der josephinischen Kirchenpolitik eines halben Jahrhunderts mit geringem Erfolg ausbalanciert hat - nicht genügend für diese gerüstet ist. Es handelt sich nicht nur darum, dass die Gesetze vom April 1848 im Verhältnis dem Staate zur Kirche qualitative Änderungen hervorgerufen haben, die im wesentlichen die ungarische Kirche in vielen Belangen in eine neue Lage gebracht haben. Ein weiterer wichtiger Faktor ist der Umstand, dass eine sehr bedeutende Grundbedingung von Danielik's Programm - die geschlossene Einheit der Prinzipien und Taten der Kirche - durch die aus dem Kreise der niederen Geistlichkeit gerade unter dem Einfluss der revolutionären Veränderungen zur Oberfläche strebenden, in ihrer Tendenz oft hierarchiegeegnerischen Refombestrebungen gefährdet wurden. In den neuen Bedingungen ist er der Meinung, dass in Anlehnung an den eingeleiteten Vorgang der Trennung von Staat und Kirche zum Schutz der kirchlichen Interessen "eine aufopferungsvolle und liebevolle Mitarbeit des ganzen katholischen Volkes erforderlich sein wird". "Unser Volk enger mit uns verknüpfen, seine Interessen mit denen der Kirche verschmelzen, also es dazu bewegen, dass es die Angelegenheiten der Kirche fortan als die seinigen betrachtet, dies ist - meines Erachtens - das erste, das zu tun uns obliegt."^{32/}

Er agitiert für eine Erneuerung der in der ersten Hälfte der 1840er Jahre formulierten, die Organisierung der katholischen Elemente der Gesellschaft antreibenden Bestrebungen auf breiterer Basis - wobei er sich auf die Ergebnisse der unter der Leitung von Mihály Fogarasy organisierten "Gesellschaft zur Herausgabe von guten und billigen Büchern" stützt^{33/} - auch in zahlreichen, eine unmittelbare Reaktion auslösenden Artikeln, in denen er als Organisationsrahmen des von Staat getrennten katholischen Glaubenslebens ein Modell vom allgemeinem Vereinstyp des englischen "katholischen Instituts"^{34/} empfiehlt. Alle seine Äusserungen erregen jedoch das Gefühl, dass er "diese Vereine, Körperschaften, Verbrüderungen, dieses natürliche und im Wesen des Katholizismus sowie auch im Zeitgeist verwurzelte Recht" nicht nur deshalb fordert, "weil unsere Kirche gegen alle Abstumpfung, gegen die Seuche der Gleichgültigkeit und der Entfremdung erfolgreich verteidigt werden muss", sondern weil es die Verwirklichung der gleichzeitig ins Auge gefassten gesellschaftsformenden Rolle bedeutet, wenn die Katholiken "mittels moralischer Agitation einen Körperschaftsgeist nur Schau stellen, vor dessen Willen der Gesetzgeber, besonders, wenn er den Hoheits-

Titel dem Volk übertragen hat, wie ich früher oder später beugen muss." Auf der ausgebauten Basis einer wirksamen Vereinsorganisation kann dann im gegebenen Moment das noch utopistische Endziel zur Wirklichkeit werden - projiziert Danielik seinen Gedankengang in eine rechtfertigende historische Perspektive - weil dann nichts weiter nötig ist, als dass "alle Katholiken der Welt in solche Sozialverbindungen eintreten und damit ist die bürgerliche Gesellschaft, der Weltfrieden und die Zivilisation gerettet, die Christenheit und mit ihr die katholische Kirche sind gerettet."^{35/}

Diese Perspektive begeistert ihn zu ständigen anfeuernden Ansprachen: "ein Leben, ein frisches, lebendiges, harmonisierendes und in gemeinsamer Arbeit sich äussern des Leben vor allem!... ein solches Leben, eine solche Tätigkeit erregen, für die Mittel und die Möglichkeiten der Erregung im Einklang mit den katholischen Dogmen Sorge tragen, das ist ausschliesslich Sache der Konzile."^{36/}

János Danielik war einer der ersten in der ungarischen katholischen Presse, sich dahingehend zu äussern, dass man den verschleppten, im Frühjahr 1848 bereits potenziert auftretenden und mit neuen Problemen überlagerten kirchlichen Krisenerscheinungen auf einem Synod der Diözese oder einem Landessynod abhelfen müsste und könnte. Von diesen erwartete er den Beginn der allgemeinen Organisierung des Vereinslebens, durch Exertitionen eine Verstärkung der Verpflichtung der Geistlichkeit zum Glaubenseifer und zur Kirche, durch strengere Disziplin eine Ausschaltung der josephinistischen, radikalen "freisinnigen" Einwirkung, und im allgemeinen: eine Richtungsweisung und vorbereitende Grundierung zu einer "Befreiung" der katholischen geistigen Energien der Gesellschaft, welche diese "zum Vorteil der Kirche und zum Fortschritt der Heimat und der Menschheit nutzt."^{37/} Man fühlt eine leidenschaftliche Verpflichtung - und die Anspornung zu Taten "über Klassen- und Parteiinteressen hinaus" - in der düsteren Darstellung der anderen Seite der Handlungsalternative: Wenn unsere nicht genügend Entschlossenheit und Kraft besitzen, dies durchzuführen oder wenn die Sache bereits bei unseren Glaubigen auf so schwachen Füßen steht, dass die Operation ohne Zusammenturz des Ganzen nicht versucht werden kann: so muss ich wiederholt feststellen - man nehme meine Behauptung, wie man will - die katholische Kirche hat in Ungarn keine oder höchstens eine sehr elende Zukunft."^{38/}

In der Danielik'schen Konzeptin der katholischen Gesellschafts- und Bewusstseinsformung spielt verständlicherweise die Frage der geeigneten Organisierung und der Durchdringung mit seiner Anschauungsweise des Unterrichts und der Erziehung eine sehr bedeutende Rolle. Er kennzeichnet das Wesentliche in seinen pädagogischen Ansichten, wenn er die Richtung in der Kirche gutheisst,

"welche die Ansicht verurteilt, dass die Erziehung lediglich auf die Ausbildung in Lesen und Schreiben und allgemein auf die Geistesbildung beschränkt: während der durch die Kirche allgemein verbreiteten und gewiss richtigen Ansicht zufolge der Unterricht mit der Erziehung gepaart sein soll und sich ebenso - wenn nicht stärker - auf die Ausbildung der moralischen und religiösen Empfindungen richten soll, wie auf die Ausbildung des Geistes." "Von den notwendigen Kenntnissen stehen an erster Stelle die Religionskenntnisse"^{39/} betont Danielik seine Überzeugung bei jeder möglichen Gelegenheit, der selbst ein Lehrer ist und im Laufe der nahezu acht Jahre, die er auf den Kathedern des Priesterseminars von Rozsnyó verbrachte,^{40/} sicherlich auch in der Praxis seine methodologische Auffassung zur Geltung zu bringen versuchte, dass "dem auch durch die Lebenserfahrung gestützten Dogma der katholischen Kirche zufolge, die Erziehung nicht nur die positive Ausbildung des Guten, sondern auch das - wenn auch schmerzliche - Beschneiden, Ausjäten und Ausrotten der schlechten Regungen und Keime und im allgemeinen das Behüten des Guten vor dem eingeborenen Schlechten umfassen soll. " Auf Grund der katholischen Anthropologie von Danieliks Zeitalter betrachtet er es unter Annahme eben dieser "schlechten Eingeborenheit" als bewiesen, dass" einer jeden äusseren Aussehnung, Auflockerung und jedem Riss in der Disziplin... in unserer Brust ein innerer entspricht... dass Disziplinüberschreitungen moralische zur Folge haben" und deshalb stellt er fest, dass "rein geistige bzw. moralische Mittel hier nicht genügen" und "die moralischen Mittel auch durch sinnliche Mittel unterstützt werden müssen" usw.^{41/}

Die methodologischen Einzelheiten beiseite lassend, sieht er in geschichtlichen Perspektiven das Verhältnis von Kirche und Erziehung folgendermassen: "Bis jetzt beruhte die Erziehung in katholischen Ländern auf einer rein katholischen Basis", doch haben die Gegner der Kirche "mit einem täuferischen Kniff" die Idee der staatlichen Erziehung dagegen gesetzt und diese wurde von den Anhängern der staatlichen Omnipotenz unterstützt und "mit gewaltsamer Besetzung des ganzen Erziehungsraumes, unter Gründung der keiner Religion angehörigen, sogenannten atheistischen Kollege - wurde die Verwirklichung der staatlichen Erziehung teils begonnen /... durch die einst, unter Joseph II. bei uns und auch in Belgien versuchte Erziehungssäkularisierung/, teils auch schon abgeschlossen; wie Napoleon es durch Einführung der despotischen französischen Universität tat."^{42/}

Danielik erkennt eine ähnliche Tendenz in der Unterrichtspolitik der Batthyány-Regierung und unter Anwendung der katholischen "Expropriation" ist er bestrebt, ähnlich wie die weiter unter zu behandelnde Adaptation der Reli-

gionsfreiheit auch die liberale Interpretation der Lehrfreiheit in den Dienst des Privilegienschutzes der katholischen Kirche zu stellen. "Dieses Recht beruht auf dem unverausserlichen Naturrecht der Eltern, ihre Kinder ihren konstitutionsmässig erlaubten inneren Gefühlen, heiligen Eingebungen und ihrer Überzeugung gemäss zu erziehen; es beruht darauf, dass alle rezipierten und vor dem Gesetz als gleich deklarierten Konfessionen zur Existenz berechtigt sind, also auch berechtigt zum Gebrauch aller Mittel, ohne die, oder durch Anwendung entgegengesetzter Mittel, diese Existenz gefährdet wäre." Auf dieser Grundlage fordert er - letzten Endes im Einklang mit den Vorstellungen dem zuständigen Ministers, József Eötvös - "dass keine einzige Konfession des Rechtes, der Gelegenheit und der Mittel beraubt werde, den Unterricht und die Erziehung im Geiste und nach den Prinzipien ihrer eigenen Religion durchzuführen."^{43/}

János Danielik, der das Jahr 1848 in der Frontlinie der Pressepolemiken verbrachte, hat anscheinend fest mit den wichtigsten kirchenpolitischen Folgen der Etablierung des in Entstehung begriffenen bürgerlichen Staates gerechnet. Obwohl er das Gedankengut des liberalen Katholizismus - wie mehrfach darauf verwiesen wurde - vom ersten Moment seines Auftretens mit einer konservativen Enteignungsdeutung reproduzierte, war er jetzt - natürlich auf Grund der mittlerweile geänderten und nunmehr autonomistischen Strategie der Behütung der kirchlichen Privilegien - und unter wirklicher Annahme der liberalen Argumentierung bestrebt, das neue Verhältnis der Kirche zum Staat zu klären. Beim Rückblick auf die josephinistische Vergangenheit hat er den Gedanken der Abhängigkeit vom Staat leidenschaftlich kritisiert und zurückgewissen /dadurch entstand ja die Beschuldigung, dass die Kirche "ein durch den Staat benütztes, regiertes und nach Belieben ausgebeutetes riesiges Spioninstitut ist"/ und statt dessen das Programm der Schaffung einer unabhängigen, freien Kirche begrüsst, in dem er dazusetzte, dass "ich für sie, als für das Ideal meiner Seele, leben und sterben möchte."^{44/} Es muss jedoch betont werden, dass Danielik in der als ideal anerkannten Verflechtung der mittelalterlichen Kirchen- und Staatsverhältnisse die Kirche für ebenso unabhängig hielt, im Vergleich dazu konnte ihm also das jetzige Ergebnis - infolge seines hohen "Aufschlags" - lediglich als ein halber Erfolg erscheinen. Wahrscheinlich hat er deshalb schweren Herzens festgestellt, dass "im Augenblick, wo die gesamte ungarische katholische Kirche ihr angesehenes Wort für Freiheit und Unabhängigkeit erhob, sie schon bereit war, ihre politische Stellung für diesen Schatz zu verlassen... Diese Ursachen haben uns veranlasst, die Unabhängigkeit der Kirche zu betreiben: sie haben auch das Los der politischen Stellungnahme der

Geistlichkeit entschieden; diese liegen in der Natur der geänderten Konstitution."

Da mit der Annahme der Religionsfreiheit das Verweisen der konfessionellen Beziehungen - mit Ausnahme einiger Spezialmomente - völlig in die Privatsphäre, sinngemäss zu einer Trennung von Kirche und Staat führte /u.a. auch zu einem, Ausschalten der politischen Folgen der Zugehörigkeit zur katholischen Religion/, deutet der Hinweis auf das kirchliche Drängen auf die wahren Befürchtungen, und damit auch auf die Motivation der damals beginnenden Autonomie-Organisierung zum Schutz der Privilegien. Auf Grund der Jahrhunderte alten Tradition des kirchlichen Privilegienschutzes - an dem sich damals der ganze hohe Klerus beteiligte - war es unausdenkbar, die ausserordentlich weit gezogenen Rechte eines königlich ungarischen Patronatsherren durch eine Autorität ausüben zu lassen, deren Lenkung und Zusammensetzung eine Folge der eventuellen Zusammensetzung der jeweiligen Parlamentsmehrheit geworden war. Darauf verweist der Ausspruch über den geänderten Charakter der Verfassung und Danielik formuliert die so sich ergebende Aufgabe - und auch die Objekte der erwähnten Drängung - indem er feststellt: "es ist also nötig, die auf den Staat übertragenen kirchlichen Rechte zurückzufordern, da sie - in der Hand des Staates belassen - dem Zweck, den die Kirche mit ihrer Überlassung verfolgte, nicht erreichten und diese Ziele sogar schädigten."^{45/}

Die weitere Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem liberalen Staat und der Kirche und die eingehendere Untersuchung der mehrschichtigen Autonomiebestrebungen fallen aus dem Rahmen dieser Studie; hier müssen wir nur noch darauf verweisen, welchen Einfluss die zeitweilige Annahme der liberalen Vollständigkeit der kirchlichen Unabhängigkeit auf die oben erwähnten Ansichten von János Danielik ausübte. Scheinbar, und obwohl seine Hoffnungen eines Erfolges einer Agitation zur Ausbildung einer Gesellschaft und eines Bewusstseins vom Vereinstyp davon nicht unmittelbar betroffen wurden, hat die zwangsläufig vollkommene Aufgabe des politischen Feldes, genauer gesagt der vereinsmassigen Betätigung in desselben die die Aussichten des Programmes einer inneren Mission im Grossformat doch bedeutend herabgesetzt. Die für den gegebenen politischen Augenblick gültigen Erfahrungen hat zwar die Feststellung zusammengefasst: "In der Tat, wenn wir das neue System annehmen, tun wir es mit Annahme aller seiner Folgen. Die Geistlichkeit als solche soll ihre kirchlichen Pflichten erfüllen; damit kann sie auch ihrem Land einen wesentlicheren, dauerhafteren, wahrlicheren Dients erweisen, als durch das Spielen vom Hauptrollen in der Politik."^{46/} In Kenntnis der Obigen kann es uns jedoch nicht wunder nehmen, dass János Danielik sein ganzes Leben lang ein entgegen-

gesetzes katholisches Lebensideal zu verwirklichen suchte.

Der junge Redakteur von Religio és Nevelés /Religion und Erziehung/ verdankte die Zustimmung seines Oberhirten zur Richtung seines Blattes vor allem nicht der Ausarbeitung des im obigen detaillierten Programmes und der einfallsreichen Verbreitung in Ungarn der geistigen Neuerungen des katholischen Glaubenslebens, sondern der Elastizität, mit welcher er dies alles mit einer bis in Einzelheiten gehenden Verteidigung des Legats an Standesprivilegien der katholischen Kirchen verbinden konnte. Auf eine erregende "abbildende" Wechselwirkung verweist der Umstand, dass die um die Kirche besorgte Phraseologie, in der Publizistik sowohl seiner Gesinnungsfreunde als auch von Danielik selbst, ein eigenartiges Gegenstück zu den Bildern und Metaphoren des Pathos eines um sein Land besorgten Patrioten bildet; an Stelle der Freiheit und Unabhängigkeit des Landes stellt er die der Kirche, an Stelle der romantischen Schreckensvision des Todes der Nation den - als ähnlich tragisch empfundenen Hingang des Katholizismus aus dem geistigen und religiösen Leben des Landes.

Indem er die heftige Opposition der liberalen Kirchenpolitik nur an den, mit dem katholischen kirchlichen Rechtsschutz verträglichen Punkten minderte, eröffnete Danielik im Herbst 1848 immer heftigere Presseangriffe in Verbindung mit Problemen des kirchlichen Besitzes und dem Dienst der Geistlichkeit in der Nationalgarde bzw. hauptsächlich über weitverzweigte Fragen des Schulwesens und der Autonomie gegen die Batthyány-Regierung und besonders gegen "die Abteilung des Kultusministeriums" in der Regierung. Danielik hat die tatsächlichen und vermeintlichen Beschwerden meisterhaft vermischt und ihre Proportionen verzerrt. Er hat die übrigens gegenseitig ideologisierte geschichtliche Bezugsbasis vor allem solcherart manipuliert, um die kirchlichen Privilegien und den Kirchenbesitz zum Privatbesitz zu erklären. Die praktischen Folgen der vorläufig im Prinzip anerkannten Trennung von Kirche und Staat hat er mit vorsätzlichen Übertreibungen als Verfolgung des Katholizismus dargestellt.^{47/} Seine oben beschriebenen Gedankengänge enthalten auch zahlreiche Hinweise darauf, welche Punkte seiner Pläne durch die stattgefundenen Veränderungen in Frage gestellt worden sind /z.B. Verhältnis von Volk und Führung, Gesetzlichkeit und Mehrheitsprinzip usw./ und dass eine zurückhaltende Stimme unter anderem auch deshalb allmählich in offenen Gegensatz überging. Danielik war also nur seinen eigenen antirevolutionären Prinzipien getreu, als er - nicht allein - im Januar 1849 die Truppen des des zur Niedertrötung der ungarischen bürgerlichen Revolution eintreffenden kaiserlichen Oberbefehlshabers, des Fürsten Windischgrätz in Pest erwartete.

Wenn man die hauptsächlichsten Wechselwirkungen der Geschichts- und Gesellschaftsanschauung bzw. der politischen Ansichten von Danielik überblickt, zeigt sich ein sehr interessanter Zusammenhang. Obwohl in europäischer Beziehung der Vorgang der konservativen geistigen Enteignung der katholisch-liberalen Gedankenwelt nur zur Zeit des Auftretens des Neukonservatismus, also etwa zu Beginn der 1870er Jahre zur Wirksamkeit gelangt, haben diesbezügliche Versuche bereits viel früher begonnen und auf Grund der obigen ist die Publizistik des Redakteurs von Religio és Nevelés /Religion und Erziehung/ 1848 hierzu rechnen. Im nächsten Jahrzehnt und zur Zeit der Willkürherrschaft hat dann der zum Kanonikus und später zum Titulärbischof aufsteigende Kirchenpolitiker seine Konzeption weiter ausgearbeitet; diese hat zahlreiche Eigenheiten der ungarischen bürgerlichen Umwandlung verraten und aus dem Arsenal des am Ende des Jahrhunderts auftretenden ausgesprochen politischen Katholizismus viel vorweggenommen, besonders dadurch, dass es Danielik gelungen ist, im Laufe der praktischen Zusammenarbeit mit seinen konservativen Gesinnungsfreunden seine Bestrebungen zur Erneuerung der Kirche mit grösserem oder geringerem Erfolg mit dem wahrscheinlich brennendsten ungarischen Problem jenes Zeitalters, mit der Frage der Nation, in Einklang zu bringen.

ANMERKUNGEN

1. Siehe: Dr. Antal Meszlényi: A jozefinizmus kora Magyarországon /Die Zeit des Josephinismus in Ungarn/ /1780-1846/. Bp. 1934.
2. Siehe: Mihály Horváth: Huszonöt év Magyarország történelmében /Fünf und zwanzig Jahren aus der Geschichte Ungarns/ 1823-1848. III. Bp. 1886, S. 184 u.f.
3. Siehe: Pongrácz Sőrös: A kath. klérus törekvései az 1843/44. országgyűlés egyházi ügyeinek tárgyalása alatt. /Die Konzeption des katholischen Klerus zur Zeit der Diskussionen um Kirchenfragen am Landtag 1843/44/ Katholikus Szemle /Katholischer Bilanz/ 1901. 871 u.f.S.
4. Siehe: Handbuch der Kirchen geschichte. Hrsg. Hubert Jedin. VI/I. Freiburg, 1871, S. 132 u.f., 140 u.f., 272 u.f. 323 u.f., 348 u.f.; Waldemar Gurian: Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914. M. Gladbach, 1929. S. 62-67, 101-123, 124 u.f.
5. Religio és Nevelés, /Religion und Erziehung/ das erste regelmässig erscheinende Blatt der katholischen Kirche, wurde 1841 - zur Zeit des bisher grössten Aufschwunges der ungarischen Tagespresse - mit Ferenc Szaniszló, dem damaligen Kanonikus von Nagyvárád als Redakteur zum erstenmal herausgegeben. Das Blatt, mit der Anlage Egyházi Tudósítások /Kirchliche Nachrichten/ das in anbeacht seines Niveaus etwa im ungarischen Mittelfeld lag, wurde 1843 von Károly Somogyi übernommen, der früher bereits in der Redaktion geholfen hatte. Somogyi hat den Charakter des Blattes nicht verändert, doch es mit einer Anlage von referierendem Typ versehen, dem Egyházi Literatúrai Lap, /Kirchliche Literarische Zeitung/ siehe József Szinnyei: Magyar írók élete és munkái. /Leben und Werke ungarischen Schriftstellern/ XII. Bp. 1907. 1269-1271., z.W. XIII. Bp. 1909. 371-373., A magyar sajtó története /Geschichte der ungarischen Presse/ I. 1705-1848. Verf. György Kókay: Bp. 1979. 384.
6. Danielik war während seiner Seminärsjahre Vorsitzender des im Zeichen der Förderung der ungarischen Sprache und Literatur des Reformzeitalters entstandenen kirchlichen Schülervereins "Ungarische Schule der Zentralseminaristen von Pest". Seine Arbeit "Zsengéi" erschien in "Munkálatok" /Arbeiten/

der Veröffentlichung 1837-38. der Schule. Siehe: József Szvorényi: Gedenkrede über das Ehrenmitglied János Danielik. Bp. 1891. 5. - Danielik ist in dieser Eigenschaft bereits damals mit Ferenc Toldy in Verbindung getreten. Siehe: János Danielik /Pest, 1838, 7. Dezember/ - Toldy an Ferenc Schedel, MTA Könyvtár, Kézirattár, Magyar Irodalmi Levelezés /Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften; abf. Handschriften "Ungarische Literärische Briefwechsel"/ 4-4. 62.

7. Religio és Nevelés /des weiteren: RN/ 1848, Okt. 26. 395., 12. September 295.
8. Siehe z.B. RN 1846. 2o. Dez. 393.
9. RN 1847, 11. Nov. 3o5.
10. die auch theologisch anspruchsvollen Erörterungen über die Objektivität der Kenntnis /Glaube und Wissen, Autorität und Verstand, usw./ siehe RN 1847, 7. Jan. S 9 u.f., 18. Juli 41. 48. 2o. Aug. 142. 21. Okt. 26o.
11. RN 1848, 19. Dez. 579., 16. Jan. 36.
12. RN 1847, 4. Nov. 292. 8. Apr. 221.
13. RN 1847, 4. Nov. 292. Danielik, als logische Folge seiner Überzeugung betrachtete die Zurückbekehrung aller christlichen Konfessionen - und sogar aller, aus dem "Protoevangelium" abgeleiteten Religionen - zum Katholizismus als ein reales - noch vor dem letzten Gericht durchführbares geschichtliches Ziel. Siehe RN 1847, 8. Aug. 92.
14. RN 1846, 13. Dez. 377.
15. Ebenda, 1847, 1. Apr. 21o-211., 11. Apr. 229-23o.
16. Danielik erwähnt nicht nur Victor Hugo und Dumas, sondern stellt auch Fragen wie: "Waren bisher die Leiter der heimischen Reformen /mit Ausnahme des einzigen Kossuth/ überwiegend katholische Männer? Standen nicht katholische /d.h. wenigstens dem Namen nach katholische, in katholischen Schulen erzogene, ihre Kenntnisse in solchen Erziehungsanstalten erworbene Männer

immer an der Spitze der Opposition bei den Parlamentem seit 1825". usw. Siehe RN 1847. 8. Apr. 218. 221-222. Danielik hat offensichtlich nicht gewusst, das Kossuth selbst seinen Mittelschulunterricht in - später auch mit Dankbarkeit erwähnten - katholischen Mittelschulen absolviert hat. Die erziehungsgeschichtlichen Vorschungen haben demungeachtet - und offenbar nicht zufälligerweise - die obige Beziehung zwischen Reformanspruch und katholischer Erziehung bisher nicht bestätigt.

17. RN 1847. 1. Apr. 208., 1. Aug. 75-76.

18. Siehe hauptsächlich seine folgenden Werke: A történet szelleme, /Das Geisst des Geschichte/ Pest, 1857, Antrittsrede, gehalten durch János Danielik... am 19. März. Über die für die philosophie geforderte Freiheit und Unabhängigkeit, Pest, 18 S. - Er veröffentlicht auch interessante Schriften in der Veröffentlichung "Emlékkönyv", /Erinnerungsbuch/ die er redigierte und die sein zeitweilig verbotenes Blatt ersetzen sollte Pest. 1852. - Vergl. Ágnes R.Várkonyi: A pozitívista történetiszemlélet a magyar történetírásban. /Die positivistische Anschauung der Geschichte in der ungarischen Historiographie/ II. 411-419.

19. RN 1847, 1. Apr. 215., 1948, 16. Jan. 35.

20. 1847, 8. Apr. 223.

21. RN 1847, 17. Febr. 106-107.

22. RN 1847, 8. Apr. 223.

23. Es sei bemerkt, dass es bei dem heutigen Stand der Forschungen eindeutig so erscheint, dass Unterschiede zwischen "weltlichen" und "kirchlichen" Konservativen nicht so sehr in den gesteckten Zielen und in der Grundstruktur der geistigen Konstruktionen, als eher mit Bezug auf den weiteren Rahmen der Anschauungen und den Grad der subjektiven Gültigkeit zu finden sind. - Bei der Charakterisierung der ideologischen Eigenheiten des heimischen Konservatismus habe ich mich vor allen auf die Feststellungen von Iván Zoltán Dénes in seinen Studien gestützt. Siehe die "falsche realistische" Logik der Privilegienbewahrung. Magyar Tudomány /Ungarische Wissenschaft/ 1978.12.; "Gemässigte Reformen" und Privilegienbewahrung. Valóság /Realität/ 1979. 12.; Illusionen erregende Argumente und Prinzipien

der gemässigten Reformpartei. Magyar Filozófiai Szemle /Ungarischer
Philosophischer Bilanz/ 1980.2.

24. RN 1847 11. Nov. 307. -- Leidenschaftliche Verurteilung von Revolutionis-
mus, Radikalismus, Kommunismus, siehe: RN 1847 1. Apr. 208., 7. Nov.
297., 1848, 13. Jan. 28., 20. Jan. 43., 26. März. 194-195 usw.
25. RN 1848, 18. Sept. 275-275., 10. Aug. 142., 30. Nov. 516.
26. RN 1847, 29. Jul. 65.
27. RN 1846. 17. Dez. 386-387
28. RN 1848, 30. Nov. 516.
29. RN 1847, 1. Aug. 76.
30. RN 1848, 3. Dez. 521.
31. RN 1848, 31. Okt. 410.
32. RN 1848, 2. Apr. 210.
33. Antal Notter, 1904. 5-44.
34. RN 1848, 26. Apr. 253 u.f.S.
35. RN 1848. 2. Jul., 31. Okt. 410-411.
36. RN 1848, 6. Apr. 218.
37. RN 1848, 9. Apr. 226.
38. RN 1847, 31. Okt. 412.
39. RN 1847, 1. Apr. 207., 8. Apr. 223.
40. József Szvorényi z.W. 5-6.

41. RN 1848, 27. Febr. 131.

42. RN 1848, 16. Jan. 34-35.

43. RN 1848, 28. Mai, 362., 29. Aug. 215.

44. RN 1848 4. Mai, 288.

45. Vgl. RN 1848, 24. Okt. 389. - In einem im Herbst 1849 entstandenen Rückblick formuliert er das Problem ebenfalls konkret: "Nach der auf demokratischen Grundlagen beruhenden Konstitution können aus den Agitationsbewegungen der Wahlen mit der Zeit Männer hervortreten, die der katholischen Kirche gegenüber feindliche Empfindungen hegen." usw. Siehe RN 1849, 25. Nov. 223. Von diesem Standpunkt aus war es tatsächlich unwesentlich, dass trotz der vielseitigen Stimmungsmachung und der Gerüchte die revolutionäre Regierung keine Sakularisationsschritte geplant hat.

46. RN 1848, 26. Okt. 394.

47. Siehe z.B. RN 1848. 29. Aug. 215 u.f.S., 7. Nov. 433 u.f.S., 23. Nov. 489 u.f.S., usw. - Vgl. Erzsébet Andics: Az egyházi reakció 1848-49-ben. /Die kirchliche Reaktion, 1848-49./ Bp. 1949. 47-48., 64.

48. Über Danielik's Tätigkeit in den fünfziger-sachziger Jahren siehe László Csorba: Nemzetélet és hitélet közös választóján /Am gemeinsamen Scheideweg des Lebens der Nation und des Glaubenslebens, Gegenseitiges Erneuerungsprogramm von Gesellschaft und Kirche in der Tätigkeit von János Danielik/, In: Tanulmányok és polgárosodás jellegéről az önkényuralom korában. /Studien über die Tendenzen der bürgerlichen Entwicklung zur Zeit des Absolutismus/ Red. Béla G.Németh: Gondolat. Im Druck.

Über die natürliche Theologie von Antal Schütz

"Vor einem guten Vierteljahrhundert habe ich mich mit der Begeisterung eines zwanzigjährigen Jünglings an das in Aeterni Patris gegebene Programm von Leo XIII. angeschlossen, und ich blieb ihm auch in schweren Zeiten treu. Heute hat dieses Programm schon in der Republik der Wissenschaften Bürgerrecht erworben und ich bin in der Lage, ohne Opportunismus, mit wissenschaftlicher Überzeugung die 24 Sätze zu vertreten, in welchen die Congregatio Studiorum mit der Guttheissung von Papst Pius X. die metaphysische Lehre des hl. Thomas zusammenfasste" - schreibt Schütz im Vorwort seines Werkes "A bölcsélet elemei" /Elemente der Philosophie/.

Im folgenden möchte ich die Fragen beantworten, inwieweit es Schütz gelungen ist zu diesem Programm beizutragen und ob es ihm gelungen ist, bei Bewahrung der grundlegenden Prinzipien des hl. Thomas, eine den Anforderungen der modernen Zeit entsprechende natürliche Theologie zu schaffen.

Diese Aufgabe ist keine geringe, angesichts der Tatsache, dass die im herkömmlichen Sinn verstandene natürliche Theologie, die auf unsere auf die Welt bezüglichen physikalischen und metaphysischen Kenntnisse fundierend zu einer gewissen Gotteserkenntnis gelangen will, eindeutig verflochten ist mit der heute schon veralteten oder mindestens nicht allein gültigen aristotelischen Physik und Metaphysik.

Schütz nähert sich seiner Aufgabe in dieser, aus seiner Sicht ansonsten schon recht ungünstigen theoretischen Situation mit der möglichst schlechtesten apologetischen Attitude: "... seine Problemstellungen sind durch sein Bestreben determiniert, die sich in je einem Fragenkreis meldenden sämtlichen möglichen Konzeptionen so miteinander abzustimmen, dass sie dem eben aktuellen offiziellen /sowohl dem kirchlichen, als auch dem weltlichen/ Standpunkt entsprechen und zugleich den bestechenden Eindruck kühner Modernität und weiser Toleranz erwecken sollen. Er besitzt weder aus dem theoretischen, noch aus dem praktischen Aspekt solche Kriterien und selektive Gesichtspunkte, die ihn von einem daraus folgenden absoluten Synkretismus bewahren könnten."^{1/}

Die natürliche Theologie von Schütz setzt sich dieser Attitüde entsprechend aus drei, einzeln und gemeinsam inkohärenten Momenten zusammen: 1. synkretische Versuche, 2. "kühne Neuerungen", 3. das mehr oder weniger authentische Aufsagen von Lehren des hl. Thomas, bzw. von thomistischen Lehren.

Ein besonders interessantes Gemisch dieser drei Momente bietet seine 1907

erschienene theologische Doktorarbeit des Titels "Kezdet és vég a világfolyamatban" /Anfang und Ende im Weltprozess/. Schütz widmet in dieser Arbeit all sein Bemühen dem Nachweis, dass die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften den aus der Sicht des Gottesbeweises wichtigen aristotelisch-Thomasschen Principien nicht nur nicht widersprechen, sondern dieselben sogar ausgesprochen bestärken. Darum bedient er sich mit Vorliebe der modischen, naturwissenschaftlich geprägten Spekulationen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, wie z. B. der aus dem Entropiesatz angeblich folgenden "Wärmetod-Theorie", was der Dauerhaftigkeit seines Werkes nicht sehr einträglich ist. So kann seine folgende Ausführung heutzutage schon gar nicht ernstgenommen werden: "Am Ende jeden Prozesses wächst die Entropie, d.h. die zur Verrichtung von mechanischer Arbeit oder zur Erzeugung von sonstiger, physikalischer und chemischer Energie ungeeignete Wärmeenergie. Jede Bewegung, jede mechanische Energie kann sich völlig und direkt zu Wärme umwandeln, und ein Teil der Wärme kann sich wieder in Bewegung verwandeln, aber nur mit der Hilfe eines anderen, positiven Prozesses. Und das Endergebnis ist, dass die zur Erzeugung mechanischer Bewegung ungeeignete Wärmemenge am Ende des Prozesses grösser ist als an seinem Beginn. Die Gesamtenergie ist erhalten, aber die unausnutzbare Energie hat zugenommen, das System alterte, verlor von seiner Lebensfähigkeit.

Wir müssen weiterschreiten;-dieses Gesetz umfasst alle Prozesse. Die universale Form des Weltprozesses ist die Bewegung und die Energie, überall führt die Wärme eine wichtige Rolle, die Prozesse gehorchen ausnahmslos dem Entropiegesetz - die Welt altert, ihre Lebenskraft schwindet, ihr Kreislauf, ihr Herzschlag wird langsamer. Im Grossen und im Kleinen, in den Massen der Himmelskörper und in den Atomen, pulsiert der Fluss des Lebensstromes; dieses Spiel der Kräfte, der Austausch von Energien, der Umlauf der Himmelskörper, die unzählige Bewegung der Atome und Parti wiegt uns in der Hoffnung einer ewigjungen Wallung. Das aber ist Poesie und Traum. Die ernste Sybille der Wissenschaften mahnt, dass dieser Strom das Flachland erreicht, sein Fliessen langsamer wird und sie erklärt mit der Unerbittlichkeit der Mathematik, dass jede kommende Welle einen kleineren Kamm trägt, langsamer entsteht und sich gemächlicher; auflöst; sodann werden die Quellen versiegen, das Flussbett hat kein Gefälle mehr, es kräuseln keine Wellen die Oberfläche mehr, der Lebensstrom mit all seinen Äderchen, mächtigen Strömen und Quellen wird zu einem grossen Stillwasser, das durch nichts mehr bewegt wird, es sammelte sich ein ungeheueres Totes Meer tief unter dem Spiegel der Strombetten an, das jede Energieumwandlung absorbiert und hemmt, und dieses Tote Meer ist das Maximum der Entropie. Das Wachstum der bei den Umwandlungen entstehenden, irreversiblen Wärmemengen hat seinen Höhepunkt erreicht und damit sind die Quellen der Energieumwandlung, das heisst

des Weltprozesses erschöpft. Das Entropiemaximum bedeutet das Ende aller Energiewandlungen.

Die Schlussfolgerung ist unabweisbar. Ihre Beweiskraft soll ein Gleichnis beleuchten ... Da das Universum endlich ist, ist auch die von ihm entgegennehmbare Wärmemenge endlich, demzufolge muss die irreversible Wärmemenge einmal das "nicht weiter" erreichen ... Das Entropiegesetz stellt also jegliche Zweifel ausschliessend die Tatsache fest; der Weltprozess wird einmal aufhören; über die Art dessen stellt er fest, dass das Ende ein langsames Erstarren, Erfrieren sein wird ... Die Art des Endes des Weltprozesses wird auch durch sonstige naturwissenschaftliche Überlegungen und Beobachtungen beleuchtet und bestätigt. Der hervorragende Jesuitenpater und Astronom Braun hält es für notwendig, dass sich zur Kosmogonie, zur Wissenschaft der Weltentstehung, als gleichrangiger Gefährte die Kosmothanie, die Wissenschaft des Welttodes geselle ... Die Naturwissenschaft äussert auf sicherer Grundlage die Prognose: Die Welt wird eines langsamen Todes enden, ihr Erfrieren wird eine Altersschwache sein. Muss das aber eintreten? Kann dem nicht ein Gewalttod vorgeifen? ... Braun weist mit grossem Apparat nach, dass die Eventualität einer von einem aufrallenden Kometen drohenden Gefährdung sehr begründet ist. Seiner Ansicht nach ist es nicht wahrscheinlich, dass unsere Erde /mindestens bis sie von Leben bewohnt ist/ mit der Sonne oder mit einem Fixstern oder Planeten zusammenstosse. Die Kometen aber fahren unregelmässig im Weltraum umher; und obzwar von 20 Millionen Fallen nur einer den Zusammenstoss begünstigt, ist dieser sehr begründet und sein Stoss könnte für die Erde verhängnisvoll werden... und der mechanische Einfluss wäre nicht alles. Wenn nur ein Gutteil des Kometen sich in die Erde verfangen würde, könnten die riesigen Gasmengen einen Sturm aufwirbeln, den kein Lebewesen aushalten würde. Die ungeheure Menge der in Kometen enthaltenen Kohlenwasserstoffe würde die Luft vergiften und ungeniessbar machen, sie würden in unserer Atmosphäre Feuer fangen und die Feuerbrunst würde alles zerstören ... Schon aus dem bisherigen geht hervor, in welchem Verhältnis sich die Aussichten der Naturwissenschaften mit der Lehre der christlichen Eschatologie befinden ... Die Naturwissenschaften erwarten einen natürlichen Tod, die Offenbarung erweckt eher den Gedanken eines gewaltsamen Todes ... Die Offenbarung spricht von Feuer, von einem universalen Brennen. Das ist aber mit der beim Entropiemaximum auftretenden Wärmeakkumulation nicht identifizierbar ... Die eventuelle Katastrophe zeigt aber eine auffällige Parallele zur Darstellung in der Heiligen Schrift. Was folgt daraus? Der menschliche Verstand macht aufgrund des Entropiegesetzes und aufgrund von Beobachtungen einzelner beschreibender Naturwissenschaften die Richtung des Weltprozesses ausfindig und der Mensch äussert die bedingte Schlussfolgerung: Der Weltprozess muss einmal aufhören, wenn das Universum ausschliesslich unter

dem Einfluss von natürlichen Faktoren bleibt. Da jedoch die Naturwissenschaft selbst die Eventualität der Einwirkung übernatürlicher Komponenten offenlässt, müssen ihre bedingten Schlussfolgerungen der unabdingbaren Lehre der Offenbarung nachgeben. Unsere Überlegungen stellen nur fest, was nach der Ordnung der Natur eintreten müsste, und die Lehre daraus steht dem, was einer höheren Ordnung gemäss erfolgen wird, nicht im Wege."^{2/}

Dieser Auszug spricht, meines Erachtens, für sich. Über die Argumentation von Schütz ist die Zeit einfach hinweggegangen. Einer seiner modernen Würdiger aber, der über diese Mängel des Werkes von Schütz im klaren ist, versucht ihn auch in dieser Hinsicht in seinen Schutz zu nehmen: "Die Bestreitbarkeit gewisser Feststellungen, so z. B. der Satze des Entropiegesetzes, berührt den Wert des Werkes nur in seinen Oberflächenschichten ... Die wahrhaftige Kraft des ganzen Beweises liegt - zufolge des Charakters der Arbeit - in den relativ selbständigen philosophischen /metaphysischen/ Schlüssen und deren Logik ist rein und sorgfältig."^{3/}

Nun, nur um zu unterstützen, dass ich nicht völlig unbegründet über die Lukohärenz der Darlegungen von Schütz sprach, möchte ich zur Illustration seiner "reinen und sorgfältigen Logik" eine "relativ selbständige philosophische /metaphysische/ Schlussfolgerung" vorführen, mit welcher Schütz, offensichtlich von einer eigenen Idee angeleitet, die Endlichkeit der Welt beweisen will.

Der zu beweisende Satz ist: "Eine unendliche Vielzahl an existierenden Wesen ist ein Widerspruch, folglich kann sie sich nicht verwirklichen."

Der Beweis lautet: "Die Vielzahl der Individuen steht immer der Mehrheit der möglichen Individuen gegenüber. Wieviel Menschen auch existieren, es können immer noch mehr existieren. Der existierenden Vielzahl der die gleiche Lebensform tragenden Individuen steht immer eine mögliche Mehrheit von Individuen der gleichen Lebensform gegenüber, welche im Sinn des Begriffes der Möglichkeit unerschöpflich ist.

Da es um die Gesamtheit existierender Wesen, um ein fertiges, gegebenes Ganzes geht, sind alle seine Individuen ohne die Wirklichkeit zu ändern, einheitlich in Reihe zu ordnen, in welcher der komponierende Verstand sich in positiver oder negativer Richtung voranbewegen kann. Mathematisch ist das so darstellbar: ...+1+1 +1+1 +1...

Da "Existierende" in Rede stehen, kann die Reihe aus der Ordnung der Möglichkeiten um mindestens ein Individuum zunehmen, das gemäss den Regeln der Addition zu einer schon vorangehend fertigen, vollendeten Zahl addiert werden muss, das heisst, unsere Reihe ist mindestens dort, wo die Addition erfolgte, vollendet, umgrenzt. Aber die Gesamtheit der entsprechend unserer Annahme geordneten Existierenden hat keine andere Dimension als die Voranbewegung in positi-

ver oder negativer Richtung, folglich kann auch eine Addition nur in diesen Richtungen erfolgen. Wo jedoch eine Addition möglich ist, dort ist die Umgrenzung real, also ist eine beliebige Vielzahl der Existierenden notwendigerweise umgrenzt, endlich.

Wir wollen diesen Gedankengang für die Individuen des Weltalls anwenden. Ohne jegliche Änderung der Ergebnisse dieser Argumentation können wir annehmen, dass alle existierenden Himmelskörper kongruente quadratische Prismen sind, deren Höhe selbstverständlich ihrer Masse entsprechend sehr unterschiedlich ist. Diese Prismen mit kongruenter Basis können in eine zusammenhängende Reihe gesetzt werden; wir wollen es z. B. mit der Sonne beginnen und beidseitig sollen in der Reihe die Planeten unseres Sonnensystems mit ihren Satelliten, und danach die folgenden Fixsterne in beliebiger Reihenfolge kommen.

Da Körper in Rede stehen, die zwar einen gewissen Raum einnehmen müssen, aber nicht notwendigerweise an die Situation gebunden sind, wo sie sich befinden; und da es nur um existierende Himmelskörper geht, deren Ganzes gegeben ist, kann diese Operation in Gedanken vollführt werden. Es geschieht hier nichts anderes, als dass jeder Himmelskörper eine völlig gleichwertige neue Situation und Form annimmt, und das ist möglich, denn die Körper verhalten sich zu beiden völlig gleichgültig. Die auf diese Weise in eine dichte Reihe gebrachten Himmelskörper erschöpfen nicht die Möglichkeit aller Himmelskörper, es kann also vorläufig zur Reihe mindestens ein neuer Himmelskörper ähnlicher Form kommen. Das vermehrt offensichtlich die Reihe um einen Körper, indem er sich mit seiner Basisplatte eng an die Platte am Rand schmiegt; eine Interpolation ist nämlich wegen der Dichte der Reihe nicht möglich. Dort also, wo derjenige mögliche Himmelskörper sich an die Reihe der existierenden anknüpfen würde, müsste unbedingt eine Grenze, ein Ende sein. Wenn jemand aber sagen würde, dass die Reihe nicht umgrenzt, nicht endlich ist, wäre wegen der Annahme nirgends ein neues Glied einfügbar, das heisst die Gesamtheit der Existierenden würde die Gesamtheit der Möglichen erschöpfen. Und das ist offensichtlich ein Widerspruch."

Schütz unterstützt das letztere folgendermaßen: "Gegenüber unserer Argumentation könnte man nur aufbringen: was möglich ist, das kann sich alles realisieren; wenn also die Reihe der möglichen Wesen unendlich ist, dann ist nicht einzusehen, warum diese Reihe nicht zu einer existierenden werden könnte? Man darf mindestens nicht sagen, dass die unendliche Vielzahl der existierenden Individuen einen Widerspruch enthält.

Das ist aber nur ein Spiel mit den Worten, oder eine die Eigenheit des Begriffes der möglichen Existenz nicht erwägende Oberflächlichkeit. Denn was besagt dieses Urteil: Das Mögliche kann zum Existierenden werden?

Die grammatische Form, das transitive Zeitwort in der Satzaussage zeigt, dass dieselbe formal mit dem Satzgegenstand identisch ist und demzufolge der Sinn dieser Urteils ist: Das Mögliche ist möglich; und das ist Tautologie, das bringt den denkenden Geist nicht voran. Das Wirkliche ist vom Möglichen durch einen Wirbel getrennt, der nie überbrückt werden kann: Was möglich ist, das enthält tatsächlich die internen Bedingungen der Existenz, darum kann es existent werden, Existenz gewinnen, aber nicht von sich aus, sondern von einer existenten Wirklichkeit, welche den Rahmen des Möglichen mit dem Inhalt der Existenz füllen kann. Es ist aber nichts verwirklichtbar, was nicht möglich ist, in dessen Begriff ein Widerspruch enthalten ist. Ein solcher Widerspruch wäre die Erschöpfung des Möglichen. Wieviele Individuen Existenz auch erlangen, können immer noch um weitere eins, zehn, beliebige Zahl mehr, gedacht werden; keine beliebig grosse Vielzahl der existierenden Individuen kann das Mögliche erschöpfen; einfach darum, weil das Mögliche nicht eine von unserer existenten Welt fremde wirkliche Welt ist, wo eine ungeheure, aber schliesslich erschöpfbare Menge der existierenden Individuen auf Lager ist. Die Grundlage des Möglichen ist für jede Metaphysik ein erhabenes Problem, aber es ist offensichtlich, dass sie nicht in der Ordnung der Existierenden, sondern in der geheimnisvollen Werkstätte des schöpferischen Geistes zu suchen ist. Darum gilt unser Satz, wonach nur eine bestimmte, endliche Menge der möglichen Wesen Existenz erlangen kann."^{4/}

Also:

- 1./ Die Zahl der möglichen Existierenden ist notwendigerweise grösser, als der wirklich existierenden.
- 2./ Die wirklich Existierenden sind in eine Reihe geordnet.
- 3./ In dieser Reihe kann es keine Interpolation geben.
- 4./ Neben die Reihe kann nichts getan werden.
- 5./ Zur Reihe kann noch etwas getan werden, denn es gibt noch mögliche Existierende.

Also:

- 6./ Kann man diese nur an das Ende der Reihe tun.

Also:

- 7./ Hat die Reihe ein Ende.

Also:

- 8./ Die Zahl der möglichen existierenden ist endlich.

Also:

9./ Die Welt /da sie die Gesamtheit der wirklich existierenden ist/ ist endlich.

Q.e.d.

Die 1./ Prämisse ist selbstverständlich keine Wahrheit der Logik und kann demzufolge - so sehr sich Schütz auch bemüht, das Gegenteil zu beweisen - falsch sein. Schütz empfindet allerdings, dass das ein schwacher Punkt seiner Argumentation ist, und er versucht, diese Prämisse zu verteidigen. Im Interesse dessen erwägt er, wie wir sehen, auch einen sophistischen Einwand, von dem er zwar nicht weiss, dass er sophistisch ist. Er probiert trotzdem das "Widerlegen", mangels eines besseren, mit Hilfe einer kleinen Rhetorik.

Sein Einwand ist nämlich darum sophistisch, weil er eine "re - de dicto" Modalitätsverschiebung enthält und darum einfach "non sequitur" ist. Es folgt nämlich daraus, dass die Zahl der möglichen Existierenden unendlich ist, nicht, dass es möglich ist, dass die Zahl der Existierenden unendlich ist. Denn es impliziert der Umstand, dass es für jedes Glied der Reihe wahr ist, dass es möglich ist, dass es existiere, nämlich nicht, dass es möglich ist, dass jedes Glied der Reihe existiere. Ebenso, wie es bei einem Wettrennen für jeden Laufer gilt, dass er der Erste Werden kann, nicht impliziert, dass es möglich ist, dass jeder Laufer der Erste werde.

Schütz merkt den Unterschied zwischen den re - de dicto Aussagen gar nicht und demzufolge verwechselt er in seiner Argumentation die beiden Aussagen mit Vorliebe.

Was nun das Argument selbst betrifft, merkt Schütz vor allen nicht, dass seine erste Prämisse dem zu beweisenden Satz äquivalent ist.

Wie es aus seiner Ableitung ersichtlich ist, ist seines Erachtens der Haufen wirklicher Existierender Teil des Haufens möglicher Existierender. Das aber bedeutet nicht, dass es mehr mögliche als wirkliche Existierende gibt, weil wenn die Zahl der möglichen Existierenden unendlich ist, dann ist es möglich /dass ein unendlicher Haufen wirkliche Teile von seiner gleichen Mächtigkeit besitzt/, dass - obzwar der Haufen wirklicher Existierender Teil des Haufens möglicher Existierender sein kann - die Mächtigkeit der beiden Haufen identisch sei. Das ist aber selbstverständlich genau dann möglich, wenn der Haufen wirklicher Existierender ebenfalls unendlich ist.

Aus Schützens Erörterungen geht auch hervor, dass seiner Meinung nach die Zahl der möglichen Existierenden unendlich ist. Darum schliesst der Umstand, dass der Haufen wirklicher Existierender ein wirklicher Teil des Haufens möglicher Existierender ist, nicht aus, dass die Zahl der wirklichen Existierender gleich der Zahl der möglichen Existierenden sei. Das ist selbstverständlich nur dann

und dort möglich, wenn auch die Zahl der wirklichen Existierenden unendlich ist. Also wenn die Zahl der wirklichen Existierenden unendlich ist /und das, wie gesagt, nicht davon ausgeschlossen wird, dass der Haufen der wirklichen Existierenden wirklicher Teil des unendlichen Haufens der möglichen Existierenden ist/ sind die möglichen und die wirklichen Existierenden von gleichen Zahl.

Wenn also jemand mit der Annahme, dass die Zahl der möglichen Existierenden unendlich ist, behauptet, die möglichen Existierenden seien zahlreicher, behauptet er zugleich, dass die Zahl der wirklichen Existierenden nicht unendlich, also endlich, ist. /Vom Fall der unendlichen Haufen unterschiedlicher Mächtigkeiten können wir hier ruhig absehen, denn Schütz selbst tut es auch: "Wenn wir nun zu Unendlich zehn addieren, wird offensichtlich auch das Unendlich ausmachen und demzufolge ist ; was bei ungleichnamigen Unendlichen zwar möglich ist - wenn nämlich im Begriff unendliche Menge kein Widerspruch enthalten ist; aber bei gleichnamigen, wie diese hier, widerspricht das dem Gesetz der Gleichheit."^{5/}

Schütz behauptet also mit seiner Prämisse, wonach die möglichen Existierenden notwendigerweise zahlreicher sind als die wirklichen Existierenden, dass die Zahl der wirklichen Existierenden notwendigerweise endlich ist, also das, was er beweisen will und so kann er mit seinem Argument nur ein Schulbeispiel des *petitio principii* bieten und nicht den entscheidenden Beweis für die Endlichkeit der Welt.

Wir wollen nun von der ersten Prämisse absehen und davon nur in Betracht nehmen, was akzeptierbar ist, obzwar Schütz nicht beweist, dass der Haufen wirklicher Existierender wirklicher Teil des Haufens der möglichen Existierenden sein kann. Weiters wollen wir sämtliche willkürlichen Postulate akzeptieren uns annehmen, dass schon der Gedanke der Unterbringung der möglichen Existierenden irgendwie sinnvoll gestaltet werden kann. Das Argument Schützens ist, wie "rein und sorgfältig" es nach alldem auch sei, nur ein wohlentwickeltes *non sequitur*. Daraus nämlich, dass man die übriggebliebenen möglichen Existierenden nur an das Ende der Reihe der wirklichen Existierenden setzen kann, folgt nur soviel /wenn überhaupt/, dass die Reihe ein Ende haben muss. Sie kann aber in der anderen Richtung getrost unendlich sein.

Wenn dass die übriggebliebenen möglichen Existierenden nur an das Ende der Reihe gesetzt werden können so zu verstehen ist, dass wir diese an beide Enden der Reihe setzen müssen, setzt das wiederum voraus, dass die Zahl der wirklichen Existierenden endlich ist, also den zu beweisenden Satz selbst.

Über die Logik der Argumentation kann - glaube ich - ruhig gesagt werden, dass - in schroffem Gegensatz zum Urteil des Würdigers von Schütz - diese eher

mit den Attributen "unrein", "unklar", "nachlässig" adequat charakterisiert werden sollte. Dasselbe gilt auch für die sonstigen Argumentationen des Werkes, so auch für die charakteristische Schütztsche Variante des Gottesbeweises.

Schützts bereits zitierter Würdiger schreibt hierüber: "Er arbeitete schon damals seine auch später mit Vorliebe angewandte Beweiskurzfassung aus, die er mit gewisser Modifikation im logischen Aufbau des Beweises des Absolutums in Gedankengängen anderen Ausgangspunktes mehrmals wieder anwendet: "Was sich bewegt, wird durch etwas anderes bewegt, aber es können nicht alle Wesen beweglich sein, denn dann müsste alles durch andere bewegt werden und über das Alles hinausgehend gibt es nichts Anderes." /S.158/ Er empfindet richtig, dass sich hier sofort der Gegeneinwand erhebt, den die an praktische und nicht metaphysische Denkweise gewohnten Geister aufzubringen pflegen, wenn diese nicht durch den Gedanken, sondern durch die Vorstellung geleitet mangels Anschaulichkeit solche Schlüsse für unannehmbar halten, deren logische Form aber fehlerlos und deren Vordersätze auch inhaltlich überzeugend sind, also den Anforderungen der zu wahren Kenntnissen führenden richtigen Folgerung entsprechen."^{6/}

Nun, ich muss eingestehen, dass mein an metaphysisches Denken nicht gewohnter Verstand von der einfachen Vorstellung geleitet wird, wonach eine in einer vermeintlichen Folgerung verübte Kategorieverschiebung einen groben logischen Fehler darstellt, und demzufolge die "Folgerung" nicht einmal jenen elementaren Anforderungen genügt, auf grund deren sie diese Bezeichnung überhaupt verdienen würde, wie "anschaulich" die "Folgerung" auch sein mag. Die "Kurzfassung" von Schütz enthält aber bei ihrer scheinbaren Anschaulichkeit, oder vielleicht eben deswegen, einen logischen Fehler dieses Typs.

Die vermeintliche Folgerung sieht folgendermaßen aus:

- 1./ Was sich bewegt, wird durch etwas anderes bewegt.
- 2./ Alles bewegt sich.

Also

- 3./ Alles wird durch etwas anderes bewegt

also

- 4./ Über das Alles hinaus gibt es nicht etwas Anderes.

Diese letztere Behauptung kann aber nicht wahr sein, denn über das Alles hinaus gibt es nichts Anderes, also ist 3./ falsch und so - da 1./ wahr, 2./ falsch ist, - gibt es etwas, das sich nicht bewegt. Es ist hiervon einzusehen, dass es bewegt, also gibt es etwas, das ein unbewegter Beweger ist.

Nun, dass die "Kurzfassung" von Schütz nicht einmal den elementaren Anforderungen der "zu wahren Kenntnissen führenden richtigen Folgerung" entspricht, das sieht auch ein Jungschüler. Es ist nämlich schon aus dem grammatischen Aspekt offensichtlich, dass das Wort "alles" etwas ganz anderes in der 4./ Konklusion bezeichnet als in der 3./ Konklusion und als in den Prämissen. Das Wort "alles" funktioniert in einen Fall als Name und erfordert deswegen den Artikel, und im anderen Fall als logischer Quantor und duldet deshalb keinen Artikel. Im einen Fall hat es die Rolle zu erfüllen, dass es etwas bezeichne /und zufolge des bestimmten Artikels genau ein gewisses etwas/, und im zweiten Fall zeigt es an, dass das Prädikat für jedes einzelne Element des Universums wahr ist.

Die Behauptung, "es bewegt sich alles" ist dann, und nur dann wahr, wenn auch das wahr ist, dass "sich auch dies bewegt und auch jenes bewegt und ...", wobei sämtliche Elemente des Universums aufgezählt werden müssen. Die Aussage aber, dass "es bewegt sich alles" ist dann, und nur dann wahr, wenn sich das mit "alles" bezeichnete Ding tatsächlich bewegt.

Ebenso ist die Behauptung "alles wird von etwas anderem bewegt" dann, und nur dann wahr, wenn auch wahr ist, dass "auch dieses von etwas anderem bewegt wird, und auch jenes von etwas anderem bewegt wird und ..." u.s.w., sämtliche Elemente des Universums aufzählend.

Diese Aussage impliziert zwar, dass es ausser allem auch etwas anderes gibt /was ihn bewegt/, und das heisst, dass es "auch über dieses hinaus etwas anderes gibt, und auch über jenes etwas anderes gibt, und ..." aber das impliziert nicht, dass es "über alles hinaus etwas anderes" gibt, d.h. dass es über das mit "alles" bezeichnete Ding hinaus etwas anderes gibt. Schütz aber kann die Aussage "über alles hinaus gibt es etwas anderes" nur im letzteren Sinn verwerfen, wenn nämlich das Wort "alles" die Gesamtheit der Existierenden bezeichnet, Gott inbegriffen. Die Aussage nämlich, dass es "über alles hinaus etwas anderes gibt" ist trivial wahr. Denn das ist dann, und nur dann wahr, wenn es wahr ist, dass es "über das hinaus etwas anderes gibt, und über das hinaus etwas anderes gibt und...". Und das letztere ist wahr, wenn das Universum mindestens zwei Elemente hat. Die Vielzahl der Existierenden ist jedoch eine Erfahrungstatsache, was auch Schütz selbst nicht leugnet.

Die "Kurzfassung" von Schütz ist also jedenfalls ein grober logischer Schnitzer.

Trotzdem ist, unbekannter Ursache, von allen seinen Ausführungen eben diese, die Schütz für seine Herzenssache betrachtet. Sie ist in seiner mehrteiligen Studie des Titels "Isten-bizonyítás logikája" /Die Logik des Gottesbeweises/, 1913 in der "Hittudományi Folyóirat" /Theologische Zeitschrift/ erschienen

in welcher er die Grundidee Gutberlet zuschreibt: "... was sich ändert, wird von etwas anderes verändert, aber nicht alles verändert etwas anderes, denn über das Alles hinaus gibt es nichts Anderes, so dass es mindestens einen nicht veränderlichen Veränderer gibt."^{7/}

Sie ist aber auch in seiner Arbeit "A Bölcselet elemei" /Elemente der Philosophie/ und dann in seiner Wort für Wort hieraus genommenen Dogmatik vorzufinden. "Was vor dem Bewusstsein als Gegebenheit, als Existenz erscheint, darüber stellt der Verstand die Frage: Warum existiert das? Und wenn er findet, dass diese Existenz sich selbst nicht begründet, sucht er die Begründung in etwas Anderes. Man kann jedoch nicht die Begründung jeder Existenz in etwas Anderem suchen, weil es ein formaler Widerspruch ist, dass alles durch etwas Anderes begründet werde /denn es gibt ja über das Alles hinaus nichts Anderes/. "^{8/}

Wie zu sehen ist, bleibt die "logische Form" des Schnitzers, trotz des veränderten Inhaltes, dieselbe. Schütz beharrt ungestört und hartnäckig auf etwas das unhaltbar ist.

In den aufgezählten Werken, die letztlich Schützens gesamte natürliche Theologie enthalten, besteht Schütz mit ähnlicher Zehigkeit auf den schon früher nicht eindeutig akzeptierten Standpunkt der Notwendigkeit des Gottesbeweises. Sein grundlegender Konservativismus tritt vielleicht am markantesten eben aus seinen diesbezüglichen Bemerkungen zutage, trotz des "gewinnenden Eindruckes von weiser Toleranz", den er machte. In seiner Studie betitelt Die Logik des Gottesbeweises schreibt er über diese das folgende: "... nicht nur der Wissenschaft, sondern geradenwegs der Religion erwies der Vatikan, und danach der den Modernismus verurteilende Papst Pius X. einen unschätzbaren Dienst, als er den seit etwa vier Jahrhunderten immer wieder auftauchenden Bestrebungen gegenüber der seit den Anfängen des Christentums verkündeten Überzeugung feierlich Ausdruck gab: Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse. Wir anerkennen in vollem Masse die Argumente, die die Konzilväter bewogen, nicht den ursprünglichen Entwurf beizubehalten, certo cognosci et demonstrari posse. Wir sind mit Scheeben jedoch der Meinung, dass die Beweisbarkeit Gottes unmittelbare Folge seiner natürlichen Erkennbarkeit ist."^{9/}

In den aufgezählten Werken ist darüber hinaus die Darstellung der fünf Wege des hl. Thomas ein ständiges Moment, wie auch die Aufzählung von als Widerlegung gedachten verurteilenden Bemerkungen über andersgesinnte, so z.B. über die Traditionalisten, Ontologisten, Modernisten, weiters sind auch Antwortversuche formuliert auf Einwände gegen die traditionellen Gottesarguments.

Es lohnt sich jedoch nicht, diese Auseinandersetzungen eingehend zu analysieren, meines Erachtens beweisen das die hier mitgeteilten Analysen schon eindeutig genug.

Das zeigt z. B. der nächste Abschnitt: "Die Leugner der theoretischen Erkenntnis Gottes pflegen gegen diese Logik die folgenden Schwierigkeiten anzuführen: Das Kausalprinzip führt nicht aus der Welt hinaus, denn es fordert nur, dass alles Entstehende eine Ursache habe und so lässt es höchstens auf eine aus eigener Kraft bestehende unendliche Welt folgern. /Strausz/

Antwort: Das Kausalprinzip fordert keine beliebige, sondern eine ausreichende Ursache; nicht nur für die einzelnen, sondern für alle Entstehende. Da diese Ursache in ihnen weder einzeln, noch gemeinsam zu finden ist, muss auf eine ausserhalb ihrer stehende Realität zu schliessen sein, ansonsten müsste man auf die vollständige, beruhigende Begründung verzichten."¹⁰/

Schützens Antwort ist entweder wieder nur ein mit Unverständlichkeiten gespicktes non sequitur, oder bestenfalls, ein *petito principi*.

Es ist nämlich daraus, dass für die einzelnen Entstehenden, d. h. für jedes einzelne Entstehende, und was wieder dasselbe ist, für alle Entstehende /darum ist in Schützens Antwort die Struktur "nicht ... sondern" sinnlos/ eine ausreichende Ursache notwendig ist, nicht darauf zu schliessen, dass es eine ausreichende Ursache gibt, die für jedes einzelne Entstehende notwendig ist und so niemand, nicht einmal aufgrund des Kausalprinzips genötigt ist, auf eine ausserhalb dessen bestehende Wirklichkeit zu schliessen.

Wenn aber das, dass nicht nur für die einzelnen Entstehenden, sondern für alle Entstehenden eine ausreichende Ursache notwendig ist, so zu verstehen ist, dass über die Ursachen hinaus, welche einzeln für die einzelnen Entstehenden notwendig sind, noch eine Ursache existieren muss, welche zugleich für alle notwendig ist, dann beginnt das Argument mit der Annahme der Konklusion, und so liefert Schütz wieder statt dem Beweis ein schönes Beispiel des *petito principii*.

Betreffs Schützens natürliche Theologie kann man nach alldem also nur einige allgemeine Bemerkungen folgen lassen.

Schütz versucht, die modernen Probleme der natürlichen Theologie im Geiste des in Fragen der natürlichen Theologie konservativen Flügels des II. Vatikanums zu bearbeiten. Im Interesse dessen trägt er wahllos alles herbei was nur mit dem Anschein lockt, dass er mit dessen Hilfe den von ihm als einzig authentisch gehaltenen Standpunkt unterstützen kann. Diese Methode kann selbstverständlich nicht zu dauerhaften Ergebnissen führen.

Demzufolge ist das folgende Urteil völlig begründet, "Das Entschwinden von Antal Schütz aus dem theologischen Allgemeinbewusstsein ist eine ziemlich selbstverständliche Erscheinung. Sein vorausbedingungsloser Eklektizismus bot nicht einmal für die Theologie Lehren."^{11/}

Anmerkungen

- 1/ Vidrányi, Katalin: Teológiai relikviák - Magy katolikus teológia 1945 előtt /Theologische Reliquien - Ungarische katholische Theologie vor 1945/, Világosság, 1970/1, S.9.
- 2/ Schütz, Antal: Kezdet és vég a világfolyamatban /Anfang und Ende im Weltprozess/, Budapest 1907, S.103-112
- 3/ Sóczó, Ferenc: Schütz Antal a filozófus /Antal Schütz der Philosoph/ in /Red./ Előd, István: Deum docuit, Budapest, 1982, S. 50.
- 4/ Schütz, Antal: zit.Werk, S. 97-102.
- 5/ Schütz, Antal: zit.Werk, S.100
- 6/ Sóczó, Ferenc: zit.Werk S.49-50
- 7/ Schütz, Antal: Az istenbizonyítás logikája /Die Logik des Gottesbeweises/, Hittudományi Folyóirat, 1919, S. 562
- 8/ Schütz, Antal: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján /Elemente der Philosophie auf Grund des hl. Thomas/, Budapest, 1927, S. 231 und Dogmatika, Bd. 1, A katolikus hitigazságok rendszere /Das System der katholischen Glaubenswahrheiten/, Budapest 1937, Bd. 1, S. 290
- 9/ Schütz, Antal: s. /7, S.231
- 10/ Schütz, Antal: s. /8, S. 233
- 11/ Vidrányi, Katalin: zit. Werk, S. 13

Die Anfänge des Einflusses von Teilhard de
Chardin auf das katholische Denken in

Ungarn

Es war Teilhard de Chardin, wie so vielen anderen bedeutenden Denkern, nicht gegeben, es zu erleben dass sein Lebenswerk eine befruchtende Wirkung ausübend in die Geschichte des philosophischen und des christlichen Denkens eingeht. Das verständnislose Verhalten seiner Kirche und seines Ordens brachte für Teilhard schwere Prüfungen. Ihm blieb nur der Trost seiner prinzipiellen Überzeugung, dass die von ihm durch die Gnade als wahr erkannten Ideen - ähnlich zur unaufhaltbaren Entwicklung der in den verschiedenen Stadien der von ihm interpretierten Evolution erscheinenden neuen Elemente - sodann in anderen Köpfen wieder auftauchen und sich entfalten würden,^{1/} auch falls sein diesbezügliches Wirken durch unüberwindbare Hindernisse endgültig vereitelt werden sollte.

Teilhard musste im Laufe seines Lebens einer ganzen Reihe derartiger Hindernisse begegnen; erst nach seinem Tod brachte die Zeit die Bedingungen dafür, dass seine Ideen ihren Einfluss auszuüben beginnen konnten. Andererseits repräsentierte diese, für die Teilhardschen Ideen eine günstige Situation schaffende Epoche, die Konzilbewegung, das Aggiornamento und der sodann beginnende Dialog selbst, einen Geist, in welchem unbezweifelbar der Anschauung Teilhards aus gewissen Aspekten entsprechende Ansichten und von ihm stammende Initiativen zu finden sind.

Es verdient Beachtung, dass sobald nach Teilhards Tod - nachdem die Verfügung über seinen Nachlass günstig geregelt worden war - die Publikation seiner Lebenswerkserie und damit eine Besprechung in breiterem Kreise und die meritorische Bearbeitung seines Schaffens beginnen konnte, die katholische Welt allmählich zum Vorabend des Aggiornamento gelangte, zu einer Epoche also, in welcher der Anspruch auf neue Dimensionen des Katholizismus immer markantere Umrisse annahm. Diese historische Tendenz gab auch in Ungarn im Lager der Katholiken den Rahmen für eine immer breiter werdende - obgleich auch nicht ohne Zweifel verlaufende - Akzeptanz der Ideen von Teilhard de Chardin.

Die positive Bewertung der Werke Teilhards wurde dadurch wesentlich erleichtert, dass der bessere Teil des ungarischen Katholizismus seine Orientierungsbereitschaft und seinen Anspruch auf ein viel offeneres katholisches Weltbild schon früher entschieden geäußert hat. Den Geist der Wegsuche der fortschrittlichen Katholiken der Vorkriegszeit bewahrte die Zeitschrift Vigili-

lia auch nach ihrem Wiedererscheinen, als sie laut Zeugnis ihrer Mitteilungen die westlichen theologischen Regungen Ende der 40er Jahre empfindlich wahrnahm.

"Ein Prophet gilt nicht in seinem Vaterlande. Diese Wahrheit können wir immer wieder auch darin erkennen - schrieb Vid Mihelics in seiner berühmt gewordenen Spalte des Titels "Ideen und Fakten" - dass wir ernststen Mahnungen auch ungewollt eher folgen, wenn sie nicht von uns, oder aus unserem eigenen Kreis kommen, sondern aus der Fremde ertönen. Es gibt nämlich Angelegenheiten, bei welchen der heimische Initiator dem Anschein des Eigeninteresses schwerlich entrinne, während man Objektivität und uneigennützigste Bereitschaft zum Informieren bei einem Aussenseiter eher voraussetzt."^{2/}

Die tonangebenden, prinzipiellen Artikel, die zu dieser Zeit auf den Spalten der Zeitschrift *Vigilia* erscheinen, halten die klar beobachtbaren geistigen Vorereignisse der späteren Tonänderung in der Kirche fest, und sie sind als solche aus der Sicht von Teilhards späterem Einfluss und auch aus jener der Festlegung seiner Position von Bedeutung. Es analysieren namhafte Persönlichkeiten, unter ihnen Lubac, Congar, Danielou die Schicksalsprobleme des Christentums auf umfassende Weise und sie geben prinzipielle Feststellungen über die Aufgaben, die der Kirche, der Theologie und den Gläubigen bevorstehen.^{3/}

Diese Schriften suchen in der heutigen Welt den Platz der Kriche und der Gläubigen und sie betonen, dass als Werk Gottes für den Menschen, der als Gottes Ebenbild geschaffen worden ist, die Welt wahren Wert besitzt; sie verkünden, dass die Kirche in der Welt eine Mission hat und dass wir unser zukünftiges Schicksal in dieser Welt vorbereiten müssen. Sie weisen gleichzeitig auf den Dualismus der heiligen und der profanen Geschichte, bzw. auf die Bedeutung der historischen Anschauungsweise und der historischen Perspektive hin, welche zur Lösung der Schwierigkeiten eine geeignete Basis bieten können. "Vor sechzig Jahren war man z. B. entweder Evolutionist oder katholisch ... - schreibt Congar - und heute ist einer der bekanntesten Evolutionisten der Jesuitenpater P. Teilhard de Chardin, der zugleich Geologe, Palaontologe, und auf seine Art auch Philosoph und Theologe ist."^{4/}

Diese Annäherung an die dem Christentum bevorstehenden Aufgaben ermöglichte, dass sich die Aufmerksamkeit der Wegsuchenden dem Schaffen Teilhards zuwandte. In der Zeitschrift *Vigilia* war es Congar, der als erster und mit dauerhaften Gültigkeit den grundlegenden Ton und die Richtung der Auslegung des Teilhardschen Werkes vorzeichnete. Darum zitieren wir den bezüglichen Teil seiner Darlegungen in seiner Gänze.

"Wir verdanken der geistigen Arbeit mehrerer Denker Experimente, die unsere wohlmeinende Aufmerksamkeit verdienen. Das Ziel dieser Experimente ist,

das Engagement der Christen für den Fortschritt, für die Wissenschaft, für die Kultivierung der Welt zu bestätigen. Die hervorragende evolutionistische Anschauung von P. Teilhard de Chardin, mit welcher er die Gottgläubigkeit in das Innere des Glaubens an die Erde und an den Menschen versetzt, ermöglicht, eine der Grösse des Problems entsprechende Antwort vorzuzeichnen. Die zunehmende Eroberung der Welt durch die Menschen ist in dieser Hinsicht eine positive Vorbereitung auf die Erfüllung aller Dinge im Reich Gottes. Die Gedanken von P. Teilhard de Chardin - von welchen nur fragmentarische Mitteilungen: Zeitschriftenartikel, Auszüge, Vorträge und Arbeiten seiner Schüler zur Verfügung stehen - üben heute in Frankreich eine bedeutende Anziehungskraft und eine beachtenswerte Wirkung aus. Diese Gedanken enthalten zwar so manche beachtenswerte Momente, wir müssen jedoch gleichzeitig anerkennen, dass wir einer Initiative gegenüberstehen, deren Tragweite und Urgenz die Kritiker leider nicht immer entsprechend ermessen."^{5/}

In den danach folgenden Jahren änderte sich die Situation in jeder Hinsicht. Die Zeitschrift *Vigilia* trachtete zwar die brennenden Fragen der Kirche und des christlichen Denkens stets vor Augen zu halten; scheinbar gab es aber zufolge der inneren und äusseren Umstände immer weniger Möglichkeit dazu, dass sie diese Aufgaben etwa programmartig vertrete. Obzwar in diesen Jahrgängen der *Vigilia* auch wertvolle Artikel über verschiedenen Glaubensfragen, kulturelle und sonstige Themen zu finden sind, ist der aus dem bisherigen zu entnehmende vielverheissende Schwung gebrochen und parallel zur Entwicklung der politischen und ideologischen Lage wird auch die Thematik der Zeitschrift eingeeengt. Károly Doromby stellt richtig fest: "Die am Anfang der 50er Jahre erschienenen, in ihrem Umfang ebenfalls stark reduzierten Nummern der Zeitschrift lesend fällt nicht auf, was in ihnen erschienen ist, denn das war ja an sich tadellos und interessant, sondern das Fehlende, die Beziehung zur umgebenden Wirklichkeit, sowie das bei einer kulturellen Zeitschrift augenfällige völlige Fehlen von kritischen Artikeln."^{6/}

Das bedeutet natürlich auch, dass in dieser Zeit auch Teilhard von den Spalten der Zeitschrift fehlt⁷ und dort erst dann wieder erscheint, als auch die Wirklichkeit einen sinnvollen Anschluss an ihn gestattet. Für den Anschluss an die Wirklichkeit in Ungarn als auch an die geistigen Strömungen in der Weltkirche begannen sich Anfang der 60er Jahre Möglichkeiten zu eröffnen. Die im Westen eben damals reger werdenden Teilhard-Diskussionen konnten also auch in Ungarn einen frischen Widerhall erwecken.

Von Seiten der ungarischen Katholiken befasste sich als erster Vid Mihelics in Druck mit der "Sache Teilhard de Chardin", indem er in nacheinander folgen-

den Artikeln über die einzelnen Mitteilungen berichtete und ein System von Gesichtspunkten ausarbeitete, das in Ungarn die Grundlage der Erkenntnis der Bedeutung Teilhards bildete.

Mihelics stellt fest, dass "in der Reihe der katholischen Denker unserer Zeit Teilhard de Chardin ein besonderer Platz gebührt. Er gilt in den Augen vieler und immer mehr Autoren als jemand, der die vermeintlichen oder tatsächlichen Zusammenstösse von Glaube und Wissenschaft erfolgreich auflöst. Es gibt Autoren, die ihn für den prachtvollen Geist halten, der für die Katholiken und im allgemeinen für die christlichen Gläubigen auf lange Sicht das richtige und einzig befriedigende geistige Verhalten, und demzufolge auch das praktische Verhalten bestimmte." Neben eifriger Anerkennung ist gleichzeitig "auch Tatsache, dass von kirchlicher Seite aufgrund theologischer Argumente und Überlegungen mehrmals Erklärungen gegen ihn verlauteten und die Kirche sich sodann auch in offizieller Form gegen die 'teilhardistische' Richtung wandte und schon das zeigt, dass sich sehr ernste und schwerwiegende Fragen ergaben. Das sind Fragen, vor deren Besprechung, oder mindestens Beleuchtung, früher oder später auch wir nicht ausweichen werden können."^{8/}

Mihelics erwähnt in seinen Übersichten die gegen Teilhard am häufigsten aufgebrachten Einwände, wie die Fragen des Pantheismus, Finalismus, Erbsünde usw. Über die Natur der verzweigten Diskussionen, über Teilhard selbst als philosophisch-ideologische Erscheinung bemerkt er, dass "wer die kulturellen Erscheinungen auch aus soziologischer Sicht betrachten kann, der wird im Konflikt nur eine der Wiederholungen des ewigen Konfliktes zwischen den beiden, den menschlichen Fortschritt entscheidend beeinflussenden geistigen Aktivitäten, zwischen der Aktivität der Lehrer und Propheten, sehen. Es ist noch hinzuzufügen, dass kaum noch eine Gemeinschaft gefunden werden könnte, deren Leben diesen ewigen Konflikt so markant abbilden würde, wie die katholische Kirche. Die beiden Aktivitäten stehen anfangs nicht nur einander gegenüber, sondern es kommt zwischen ihnen auch zu Zusammenstössen, was jedoch nötig ist, damit neue Gedanken aufkommen und auch die Institutionen neuen Raum gewinnen. Für mich besteht kein Zweifel, dass auch Teilhard darin, was die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen ihm am regsten zuwandte, eher die Sendung eines Propheten als einen Lehrers erfüllte. Offensichtlich ist das die Erklärung dafür, dass die offizielle Kirche ihm gegenüber eine so zurückhaltende und vorbehaltsvolle Stellung einnimmt, wie sie es im Laufe ihrer Geschichte den Propheten gegenüber immer tat, bis sodann ein neuer grosser Geist die garenden Gedanken filterte und in eine korrekte Form brachte. Die Kirche dagegen ist - und das mag zu unserer Beruhigung dienen - darüber im Klaren, wieviel sie den Propheten verdankt, jenen,

die sie in ihren intoleranten Epochen zum Verstummen zu bringen trachtete."^{9/}

In diesem Zusammenhang ist die unbestreitbare Erscheinung zu erwähnen, dass Teilhard eine Aufnahme von ganz anderem Tonfall von Seiten der katholischen Kirche, als des Lagers der ausserhalb der Kirche stehenden Menschen, vornehmlich durch die Marxisten, zuteil wurde. Abgesehen von den Personen in kirchlichen Kreisen, die sich dem Verständnis Teilhards völlig verschlossen, erschienen bekanntlich auch zahlreiche Arbeiten, deren Geist zeigt, dass konstruktivere Faktoren unter den katholischen Denkern die Ansichten Teilhards in Einklang mit der Lehre der Kirche zu interpretieren versuchten. Offensichtlich war ihr Ziel nicht nur der Nachweis der katholischen Charakters der Ideen Teilhards, sondern auch eine geistige Modernisierung der Kirche, damit sie effektiver wirken soll. Dabei mussten sie auf die Schwierigkeiten der Abstimmung und auch auf die verständlicherweise bestegenden doktrinarischen Vorbehalte hinweisen.

Es verlauteten - als ob ein solches Bemühen aus historisch-ideologischer Sicht nicht zu erwarten wäre - auch Meinungen, welche in gewissem Sinne die christliche und die marxistische Annäherungsweise unbegründet auf den gleichen

Nenner brachten und auf Grund welcher schon gesagt werden konnte, dass für Teilhard eigentlich die Marxisten mehr Verständnis aufbrachten. In der Zeitschrift *Vigilia* eben schreibt János Attila Simon, das "während die katholischen Interpretatoren bemüht waren, Teilhards Gedanken salonfähig zu machen, die marxistische Kritik sich meritorisch mit ihnen befasste. Diese Kritik kennzeichnen durchgehend Sympathie und die Bereitschaft, den 'Teilhardismus' als Diskussionspartner und als eine mögliche Form eines possiblen Christentums /bzw. der Religiosität/ zu akzeptieren."^{10/}

Da Teilhard eine beachtliche Fortbewegung vom Geist der konstantinischen Epoche des Christentums bedeutete, erweckte sein Theorie im Kreis der Marxisten vom Anfang an wahrhaftig viel Interesse. Meines Erachtens hatte es die Perspektiven des gegenseitigen Verständnisses ziemlich eingeengt, falls in der Fundierung der marxistischen Interessen vorwiegend die Überlegungen figuriert hatten, dass die Teilhardsche Gedankenwelt mit ihrem Versuch, Wissenschaft und Religion in Einklang zu bringen, auf eine Krise der Theologie hinweist, und dass sie andererseits als ideologische Stütze für die "am meisten linksgesinnten" katholischen Tendenzen dienen kann, wodurch sie "Möglichkeit dazu bietet, dass die marxistische Kritik die Weiterentwicklung der sich an den Teilhardismus anschliessenden Menschen, ihre Entfernung von der Religion und von den kirchlichen Konzeptionen fördere."^{11/}

Die Aufnahmefähigkeit und Offenheit, mit welchen sich der Marxismus den Teilhardschen Ideen zuwandte, war unbedingt gesund, wie auch seine Bereitschaft, den Teilhardismus als Diskussionspartner zu akzeptieren. Obgleich eine bestimmte ideologische Bedeutung auch dem Umstand zukommt, dass der Marxismus im Teilhardismus, als in einer Richtung von selbständigem Charakter, die Möglichkeit eines "possiblen Christentums" sah, war in dieser Hinsicht der grundlegende ideologische Gegner der marxistischen Weltanschauung doch die Lehre der katholischen Kirche. Das bedeutet - meines Erachtens - im vorliegenden Fall, dass in diesem grundlegenden Dialog dann ein effektiver Fortschritt erwartet werden kann, wenn wir in erster Linie damit rechnen, dass neben sonstigen günstigen historisch-ideologoschen Entwicklungen der Teilhardismus zu einem organisch dazugehörnden Förderer einer in guter Richtung verlaufenden Modifizierung der katholischen Doktrin wird. Das hatte nicht zur Wirklichkeit werden können, wenn die Teilhardsche Gedankenwelt für die offizielle katholische Lehre völlig in der Position eines aussenseiters und sozusagen in Opposition geblieben wäre.

Auf die katholische Handhabung der Frage zurückkehrend ist zu sehen, dass dieser ganzen ideologischen Situation die bereits erwähnten Zielsetzungen der nach einem Weg suchenden Katholiken entsprangen: die Verteidigung des katholischen Charakters der Teilhardschen Gedanken, die Betonung der Bedeutung der neuen Teilhardschen Perspektiven und dadurch die ideologische Erneuerung der Kirche. Das klare Verständnis dafür führte Vid Mihelics, als er sich mit Teilhards Lebenswerk und dessen Bewertung im Westen zu beschäftigen begann und den aktuellsten Weg der Interpretation von Teilhards Ideen in Ungarn vorzeichnete.

Mihelics untersucht Teilhards Bedeutung in erster Linie auf Ebene der Metaphysik, Theologie und Moral. Er betont, dass die Lehren, bzw. die Gesichtspunkte der Evolution, Anthropologie und Christologie in der Teilhardschen Theorie miteinander eng zusammenhängende und in eine Richtung weisende Erklärungen bilden. "Teilhard bespricht theologische Fragen niemals nur an und für sich. Auch die Heilige Schrift fehlt völlig aus seinem Werk, mit Ausnahme des hl. Paulus."^{12/} Als Teilhard die Evolution und die Verkörperung aufeinander bezieht und als er erklärt, dass Christus sich nur am Ende der universalen Entwicklung erfüllt und in den Vordergrund tritt, taucht der theologische Zweifel auf, ob dadurch das sich in Christus bereits Erfüllte seinen Wert nicht verliert. Diese Frage erscheint auf ersten Blick recht verwirrend. Denken wir aber daran - beruft sich Mihelics auf eine in "Études" erschienene Analyse von Danielou - dass "das Verhältnis, in das Teilhard Christus und den Kosmos stellt, tiefgehend mit der alten christlichen Tradition übereinstimmt. Es ist dasselbe Wort Gottes, das die Welt erschaffen hat, sowie das, welches die Welt zu ihrer Erfül-

lung gelangen lasst.

Diese althergebrachte christliche Anschauung behauptet also mit Nachdruck, dass zwischen der Welt der Natur und der Welt des Heils eine Beziehung besteht. Danilou hebt hervor, dass Teilhard in diesem Sinn schreiben kann, dass falls die Evolution einen Kulminationspunkt der Welt freilegt, sie Christus ermöglicht, ebenso, wie Christus, indem er der Welt Sinn verleiht, die Evolution ermöglicht. Die Tragweite dieses Teilhardschen Satzes liegt darin - stellt Danilou fest - dass wir bisher den Begriff einer Heilsgeschichte und einer statischen Natur zu eng aneinander rückten. Es ist jedoch gewiss, dass die Evolution Christus nur noch möglicher macht, in dem Sinn, dass auch die Heilsgeschichte uns viel notwendiger erscheint, sobald wir auch die Natur als Geschichte auffassen. Teilhard bereichert auf diese Weise die Metaphysik mit einer solchen Dimension, die zwar in der christlichen Offenbarung enthalten ist, aber nur durch ihn ausgedrückt worden ist."^{13/}

In dieser Anschauung, über welcher der in die kosmische Dimension versetzte Christus, der Christus des Paulus herrscht, den Gott über alle Dinge gesetzt hat, kann die Materie für die authentische christliche Anschauungsweise schon kein vernachlässigbarer Bereich mehr sein /wie es im Fall zahlreicher christlicher Interpretationen und Richtungen geschah, die deswegen idealistisch genannt und mit Recht kritisiert wurden/, sondern sie erhält ihren Wert wieder und sie wird zur heiligen Materie. So prägt sich sodann auch die grundlegende Güte der Schöpfung aus, und daraus entspringt Teilhards tiefverwurzelter Optimismus, sein Glaube an den Erfolg der Schöpfung.

/Hier ist zu bemerken, dass das bei Teilhard überhaupt keine fatalistische Auffassung bedeutet, in welcher die Verantwortung des Menschen für das Schicksal der Welt verschwinden würde. Gerade im Gegenteil: In der Evolution bedeutet der Mensch einen neuen und letzten Abschnitt, indem das Werk der Schöpfung sozusagen in seiner Hand fortläuft, der Mensch zum Mittelpunkt der Evolution wird, das Schicksal der Welt eigentlich auf seiner freien Entscheidung beruht und dadurch seine Verantwortung im grösstmöglichen Masse zunimmt. Die optimistische Auffassung der Evolution bedeutet also auch trotz der vorhandenen berechtigten Bedenken, die Gnade voraussetzend den in den Menschen gesetzten Glauben.^{14/}

Mihelics verweist hier wieder auf Danielou, nach dessen Meinung die Betonung der grundlegenden Güte der Schöpfung eine ausserordentlich nützliche Botschaft für unsere Tage ist. "Der heutige Mensch leidet nämlich ... eben an der grossen Krankheit, dass er den Sinn der Dinge bezweifelnd sich gerne unglücklich fühlt. Um sich so fühlen zu können, sucht er mit Wonne hierfür Vorwände in den tragischen Seiten der menschlichen Seinsbedingungen. Daraus folgt seine

Neigung, sich hoffartig in Einsamkeit einzuschliessen. Dagegen wendet sich Teilhard, und er hat offensichtlich recht - stellt Danielou fest."^{15/}

Da in Teilhards Schriften "kosmische Anschauung und praktisches Handeln untrennbar miteinander verknüpft sind,"^{16/} gelangen wir auch im Gedankengang von Mihelics zur Problematik des Handelns, der Moral. Teilhards Auffassung darüber äussert sich am klarsten in seiner Schrift "Le milieu divin". Bei der Behandlung der Fragen von Moral und Handeln stützt sich auch Danielou auf dieses Werk und in diesen Analysen Danielous sieht Mihelics die richtungsweisenden Prinzipien richtig formuliert, die er auch für die ungarischen katholischen Leser unbedingt für hervorzuhebend erachtet. Laut meiner Meinung bildet - neben der nachfolgend zu besprechenden Auswertung des Teilhard betreffenden Monitums des hl. Offiziums - dieser Fragenkreis eine der wichtigsten Momente in der Teilhard-Interpretation von Mihelics.

Wie Mihelics schreibt, geht Teilhard aus der Kritik der auf reine Absicht fundierten Moral aus. Eine gewisse Berechtigung dessen leugnet er zwar nicht, aber er weist darauf hin, "mit welcher grosser Gefahr diese Auffassung eben für die christlichen Gläubigen einhergeht. Die Gefahr liegt darin, dass wenn nur die Absicht erwägt wird, den irdischen Aufgaben nicht genügend Hingebund gewidmet wird; es entsteht bei ihnen eine Art von innerer Spaltung, eine Trennung und Gegenüberstellung von seelichem Leben und menschlichem Handeln."^{17/} "Teilhard wendet sich mit grossem Eifer gegen diese Moral der reinen Absicht, anders gesagt gegen die Situationsmoral. Laut seiner Ansicht macht den Wert einer Handlung in erster Linie das aus, wenn sie mit einem gewissen Sinn der Dinge übereinstimmt."^{18/} Dieser Sinn, diese grundlegende Charakteristik der Wirklichkeit ist, umfassend betrachtet "die allmählich erfolgende Ausweitung des kosmischen Lebens auf immer höherer Ebene. Seines Erachtens ist also moralisch zu handeln soviel, wie sich in diese Bewegung einzuschalten und sie zu fördern."^{19/}

Die Moral ist so in das System der Evolution immanent eingewoben: Mihelics weist darauf hin, dass die Moral ein Bemühen um den Erfolg des göttlichen Planes ist, damit sich der Mensch mit seinem Handeln für seine menschliche Aufgaben dem Lob Gottes nicht entziehe. Dem Christ wird bewusst, dass alle seine Handlungen seine Beziehung zu Gott enthalten. "Davon kommt es - schreibt Mihelics - dass der christliche Mensch, wenn er als gläubiger Christ eifrig am Aufbau und an der Gestaltung der irdischen Welt teilnimmt, gleichzeitig ein Zeugnis für Gott ablegt und auch die Kirche aufbaut."^{20/} Das bringt ein starkes Bewusstsein darüber mit sich, dass die Menschheit eine Einheit bildet und das macht es für den Menschen notwendig, dass er aus der individualistischen

Moral austrete.

Diese Lehren bilden also einen der Knotenpunkte der Teilhard-Bewertung von Mihelics. Das andere sehr wichtige Gebiet der Bewertung bilden die Bemühungen von Mihelics, die eine Erwägung des Monitums des Heiligen Offiziums bezwecken, in dessen Licht, bei Anerkennung eines Grossteils der Zweifel im Zusammenhang mit der Teilhardschen Gedankenwelt, ein Weiterführen der Perspektiven eröffnenden grundlegenden Gedanken Teilhards angestrebt wird.

Über das Monitum vom 30. Juni 1962 des Heiligen Offiziums ist bereits in der Nummer vom 22. Juli 1962 des Blattes "Uj Ember" ein ausführlicher Bericht mit Kommentar, wahrscheinlich ebenfalls aus der Feder von Vid Mihelics, zu lesen. Im Artikel wird aus dem Monitum zitiert: "Die Arbeiten des Paters Teilhard de Chardin werden nicht ohne jeden Erfolg verbreitet. Ungeachtet der Beurteilung der positiven Wissenszweige tritt genügend klar hervor, dass in diesen gewisse Zweideutigkeiten latent sind, die auf philosophischer und theologischer Ebene stellenweise so schwere Irrtümer enthalten, die die katholische philosophische und theologische Lehre verletzen. Die Vater in der höchsten Kongregation des Heiligen Offiziums rufen also sämtliche Bischöfe, Ordensvorsteher, Seminar- und Universitätsrektoren auf, die Seelen, vornehmlich die Seele der studierenden Jugend gegen die Gefahren zu schützen, die sich im Wirken des Paters Teilhard de Chardin und seiner Nachfolger melden."^{21/}

Das Blatt Uj Ember weist darauf hin, dass "die Heilige Kongregation der Seminare bereits 1958 das Lesen der Werke des Jesuitenpaters in den Seminaren unter Verbot stellte und auch ihren Vertrieb in den katholischen Buchladen verbot." Es beruft sich aber auch auf Bemerkungen von Henri Fesquet, des namhaften Publizisten von Le Monde und von Témoignage Chrétien, wonach das Monitum nicht nur wegen seiner Strenge, sondern auch wegen dem Mangel an Sanktionen beachtenswert ist, was darauf hinweist, dass die katholische Kirche schon in den Zustand der "Konzilzeiten" gelangt ist. Wie Fesquet bemerkt, "kann das Heilige Offizium nicht ausser acht lassen, dass Teilhard de Chardins wagemutige neustamentliche Ideen sehr vielen Menschen ihren Glauben wiedergaben."^{22/}

Mihelics erwähnt, dass in der Beurteilung und Verurteilung Teilhards sehr extreme Standpunkte /z.B. die damalige Stellungnahme des Osservatore Romano/ zu beobachten waren. Er macht jedoch aufmerksam, dass das Monitum des Heiligen Offiziums "nicht über sein Ziel hinausgehend interpretiert werden darf. Es geht dabei nicht um eine globale Verurteilung der Werke Teilhards", sondern darum, dass wir Teilhards Vorstellungen "mit kritischer Einstellung erwägen sollen." "Es ist nämlich unbezweifelbar - bemerkt Mihelics - dass wenn wir gewisse Formulierungen, Identifizierungen und Ausdrücke Teilhards isoliert, nur

konkret an der Stelle ihres Vorkommens betrachten, und nicht in denselben Werken auch in anderen Zusammenhänge untersuchen, und wir schliesslich ihre Missverständlichkeit oder ihre Mängel nicht in Richtung ihrer Vereinbarkeit mit der katholischen Lehre weiterdenken, wozu auch eine gründliche theologische Bildung nötig ist, sie dann im Kopf des Lesers manche der von uns für fundamental gehaltenen Glaubenswahrheiten leicht ihres Inhaltes entleeren können."^{23/}

Mit dem Monitum "erhielt eigentlich nur das offizielle Bestärkung, worauf eine ganze Schar von sich mit Teilhards Werken befassenden hervorragenden Theologen schon früher hingewiesen haben."^{24/} "Sollen wir uns nach all dem jenen anschliessen - fragt Mihelics - die die Warnung des Heiligen Offiziums so auffassen, dass es besser wäre, die Werke Teilhard de Chardins von katholischer Seite nicht einmal anzurühren? Ich meine, das wäre ein falsches Vorgehen. Nicht nur weil man unseren Rückzug mit Recht gegen uns auslegen würde, sondern vornehmlich darum, weil wir unser Denken auf eine für viele von uns untragbare Weise einengen, und uns solcher Stützpunkte und Motivationen berauben würden, die unsere Zuversicht und unser Bestehen in diesen modernen Welt sehr erleichtern könnten."^{25/}

Teilhards Ideen dürfen also im katholischen Denken nicht in deren Tiefen versenkt werden, sondern man muss sie lebendig erhalten. Deswegen muss das Verhältnis des Teilhardschen Lebenswerkes zur theologischen Lehre immer wieder überprüft werden, die übereinstimmenden oder sich nähernden Punkte, die Überlappungen, wie die abweichenden Richtungen und Annäherungsweisen, die nicht mehr weiterentwickelbaren Zweige bei Teilhard müssen nachgewiesen werden, denn nur so wird klar, was aus Teilhards Gedankenwelt auch weiterhin brauchbar und ansporrend ist. Darum behandelt auch Mihelics nacheinander vornehmlich die zur Frage des Verhältnisses von Evolution und Pleroma gehörenden wichtigeren Gesichtspunkte auf Grund der von O.A. Rabut verrichteten Gegenüberstellung^{26/} der Auffassung Teilhards und der traditionellen Standpunkte.

Das Prinzip der Evolution an sich kann keine Schwierigkeiten verursachen. Bestreitbar wäre jedoch, falls wir das Seligwerden der Menschheit der Evolution zuschreiben würden. Teilhard bekennt aber, dass allein die Gnade Christi selig macht. Die Gnade jedoch benutzt die Evolution, was laut Rabut und Mihelics unbedingt eine gesunde Feststellung ist.

Es ist weiters anzuerkennen, dass "als Auswirkung der Naturkräfte und vornehmlich im Zuge der vernünftigen Nutzung des menschlichen Instrumentariums sich ein gewisser Fortschritt einstellt, ob mit oder ohne Gnade."^{27/} Hier ergibt sich aber die Frage, "welche Beziehung zwischen der Fruchtbarkeit der Geschichte und der göttlichen Berufung der Menschheit besteht." In diesem Zusammenhang "dürfen wir nicht vergessen - erläutert Rabut als Berichtigung Teil-

hards - dass die Vervollkommnung im Sinne der Geschichte und die Erhebung zur Heiligkeit zwei völlig unterschiedliche Bewegungen sind."^{28/}

Wie es aus der Interpretation ersichtlich ist, war Teilhard darüber im klaren, dass die Evolution die Heiligkeit nicht notwendigerweise vermehrt, und sogar die Möglichkeit bestehen bleibt, dass der gedeihende Mensch sich gegen das Christentum wendet. "Was aber den Ausgang betrifft, daran hatte er überhaupt keine Zweifel. Laut seiner Überzeugung garantiert Gottes lebenspendende Kraft die Vereinigung der Menschheit zu einem natürlichen Superorganismus und die Akzeptanz des Omega-Punktes. Teilhard hat sich hier offensichtlich geirrt - stellt Rabut fest - denn wovon uns die christliche Tradition versichert, ist allein der Erfolg der übernatürlichen 'Pleroma'."^{29/} "Laut der katholischen Lehre wird nämlich, auch wenn die Evolution eines Tages erfolgreich vollendet worden wäre, das Problem der Einkehr zu Christus noch immer bestehen. Es ist auf keine unwiderstehliche Gnade zu rechnen, welche die Menschheit in ihrer Gesamtheit begeistert empfangen sollte; es wird auch dann noch ein jeder Mensch die Schwierigkeiten der individuellen Entscheidung einzeln bekämpfen müssen."^{30/}

Im religiösen Werk Teilhard de Chardins, "das strenggenommen aus einer Synthese der Paulschen Lehre und der Evolutionstheorie besteht"^{31/} sind also einige theologische Berichtigungen erforderlich. Das beeinträchtigt aber die Gültigkeit der Teilhardschen Ansicht nicht, wonach "jedes menschliche Werk durch seinen nahen oder entfernten Einfluss auf die geistige Welt dazu beiträgt, dass Christus in seiner mystischen Vollständigkeit hervortrete." Denn obgleich es wahr ist, dass wir das übernatürliche Ziel nicht zufolge von menschlichen Handlungen erreichen, da das alleine als Geschenk Gottes zustandekommt, ist doch "das Befolgen des übernatürlichen Zieles mit der vollkommenen menschlichen Arbeit vereinbar und diese Arbeit ist sogar - bei gewissen seelischen Bedingungen - auch günstig für den Menschen."^{32/}

Es muss also darauf hingewiesen werden, dass eine entsprechende Unterscheidung zwischen der Evolution und der Heiligerwerden die Werte der historischen Evolution nicht vermindern muss. Es ist zu sehen, dass die Entwicklung in ihrer Gesamtheit ein markanteres persönliches Selbstbewusstsein und Freiheit mit sich bringt und einen engeren Zusammenschluss, eine bessere Vereinigung der Menschheit ergibt. "Die neuen Umstände fördern die Durchsetzung einer Liebe, die zur Struktur des Mystischen Körpers besser passt; diese Liebe ist nämlich, wie wir es erfahren können, in höherem Masse gemeinschaftsbezogen als früher und diese Liebe ist auch durch persönliche Hingabe besser durchdrungen. Es ist also anzunehmen, dass wenn die Auswüchse der Mechanisierung und des Egoismus die Evolution nicht in die Pleite fahren, der zukünftige Mensch sich sei-

nen Mitmenschen enger anschliessen und mehr Gefühl für grosse kollektive Einheiten aufbringen wird.^{33/} Auch darum müssen wir verkünden, dass wer sich diesem von der Natur gewollten Fortschritt widersetzt, sich auch gegen das Christentum wendet. Es kann für uns nämlich kein Zweifel darüber bestehen, dass die irdische Entwicklung der Menschheit, falls sie auch die Zunahme des Selbstbewusstseins, der Freiheit und der Solidarität enthält, auch für die Heiligwerdung günstigere Bedingungen schafft, auch wenn sie mit grösseren Versuchungen als früher, einhergeht. So wird der Wunsch verständlich, dass ... die Christen sich den gemeinsamen Bestrebungen ihrer Generation und der ganzen Menschheit anschliessen sollen; dass sie die Notwendigkeit erkennen, wonach alle menschliche Grosszügigkeit und irdische Tugend sich in einem Strom vereinigen sollen, unabhängig davon, was davon von den Gläubigen oder Nicht-Gläubigen kommt."^{34/}

Mihelics kehrte im Laufe der Jahre noch mehrmals auf die Analyse Teilhards zurück. Man könnte wohl auch sagen, dass die hier dargelegte Auffassung im selben Textzusammenhang als Merkwort ihn etwa das folgendesagen lasst: "Es steht fest, dass die Gläubigen und Nicht-Gläubigen nicht nach dem gleichen Ziel streben. Das ist aber kein Grund dafür, dass sie in allen gesunden Belangen nicht zusammenarbeiten sollen. Das ist geradezu auch unsere Pflicht, denn entsprechend unserem Glauben ist auch der Nicht-Gläubige dazu berufen, dass er auf dem für ihn möglichen Weg, des mystischen Körpers Christi teilhaftig werde."^{35/}

Wie es aus dem bisherigen hervorgeht, bedeutete die Ermöglichung und Fundierung der Akzeptanz Teilhard de Chardins in Ungarn, als eine zu einer Ideologie werdende Tat, die Hervorhebung dessen, dass die Teilhardsche Auffassung der Evolution dem Menschen in seiner irdischen Tätigkeit eine erhöhte Verantwortung aufbürdet; für den Menschen - "den Pfeil der Evolution" laut Teilhard - können sich trotz aller, die Betonung der Transzendenz bezweckenden theologischen Einschränkungen - immer weniger solche Aufgaben ergeben, die eine bloss profane Welt voraussetzen. Die Analyse des Verhältnisses zwischen der profanen Geschichte und der Heilsgeschichte ist seither ein oft diskutierter Fragenkreis der ungarischen Theologen geworden.^{36/}

Nachdem einige Jahre vergangen waren, wurde die Teilhardsche Problematik bei Weiterführung dieses erwähnten Gesichtspunktes, aber doch in etwa einer anderen Dimension in der ungarischen Theologie und katholischen Publizistik neu formuliert. Obgleich im Laufe der Unterbringung, der "Ermessung" des Teilhardschen Lebenswerkes durch die Signalisation von weiterzudenkenden Fragen, Perspektiven und Schranken auf die Fragen der Kollektivisation und Personalisation, bzw. des Verhältnisses der Evolution und Geschichte auch schon früher hingewiesen wurde^{37/}, werden diese jetzt schon eher als separate Themenkreise formuliert. Aus dem Kreis der ungarischen Katholiken sind die wichtigsten Schriften in die-

sem Themenkreis von György Rónay erschienen. Übrigens ist es von Interesse, dass Rónays Arbeiten über dieses Thema seit Mitte der 60er Jahre ursprünglich vorwiegend auf französischem Boden erschienen sind und er sie erst 1970 in einem Sammelband in ungarischer Sprache publizierte.^{38/}

Das Problem, dessen Dualismus Rónay ständig beschäftigte, kann kurz damit angegeben werden, dass Teilhards Philosophie irgendwie menschzentrisch und zugleich vom Menschen entfernt ist. Dieser Dualismus ist, wenn man es gut überlegt, ein organischer Teil des immanentistischen Systems von Teilhard.

Auch seine Kommentatoren betonen häufig, wie sehr Teilhard schon von seiner Jugend an angesichts der Spaltung zwischen der auf die Heilsgeschichte konzentrierenden Kirche einerseits und dem weltlich gesinnten Menschen, der naturwissenschaftlich interessierten, säkularisierten usw. Welt und der Gesamtheit der eigentlichen "Materie" andererseits, gelitten hat. Wie Rónay es betont, hat Teilhard auf die Frage, ob jemand mit Geist und Seele der modernen Welt angehören und zugleich mit Herz und Seele gläubigen Christ sein und bleiben kann, ohne Zögern mit Ja geantwortet. "Er hat in seinen wissenschaftlichen Werken, auch in seiner 'Mystik' und auch als 'Erscheinung' gezeigt, dass Christus und die Welt nicht unversöhnbare Gegensätze sind, sondern einander geradewegs 'voraussetzen'. Zu Christus, der in die Welt herabsteigt, führt der Weg durch die Welt, indem er die Welt zu sich hinaufhebt; der Schöpfer wünscht nicht, dass wir seine Schöpfung zurückweisen, sondern dass wir sie heiligen."^{39/}

Zur Charakterisierung der früheren Auffassung bringt Rónay eine Formulierung von H.I. Marrou aus 1955 als Beispiel. Die "heilige Geschichte", der komische Charakter des christlichen Heils und seine Bedeutung sind in der westlichen Theologie allmählich abgestorben, wahrscheinlich auf Einfluss des heiligen Augustin, dessen "psychologische Tiefe und Reichtum sich zu Lasten seines Interesses für die Welt entfalteten - schreibt Marrou. Diese Verkümmernahme auf paradoxe Weise zu, während sich die moderne Zivilisation immer mehr um die Kenntnis und Unterjochung der Naturkräfte organisierte. Daraus ergab sich die immer weiter werdende Spaltung zwischen der modernen Zivilisation und der christlichen Sendung."^{40/}

Bekanntlich bezweckten Teilhards Anstrengungen letzten Endes die Überwindung dieses Dualismus; die Teilhardsche Evolution verleiht sowohl der Welt, dem Kosmos und dem Mensch eine gesteigerte Betonung. Den Gedanken, dass der zum Bewusstsein erwachte Mensch nunmehr nicht der unbewegliche Mittelpunkt der Welt sondern - was viel grossartiger ist - die Achse, der Kompass, der Pfeil der Evolution ist,^{41/} bewertet auch Teilhard folgendes: "Dies ist wieder die grundlegende Schan. Ich komme nicht mehr darauf zurück"^{42/}, während

Rónay ihn als eine neuere "kopernikanische Wende" betrachtet.^{43/}

Entsprechend der wahrhaftig katholischen Auffassung erklärt Rónay dass "einerseits: die Gnade, obgleich sie ein übernatürliches Geschenk ist, im Natürlichen, in dem körperliche und seelische Einheit bildenden Menschen, in der Welt des Menschen, darin inkarniert und so notwendigerweise unter Mitwirken des Menschen funktioniert; anderseits, dass die Welt, im weiteren Sinn das Universum, der Kosmos, als von Gott erschaffener Schauplatz des Dramas der Gnade, wo wir uns bewegen und dessen Teil wir sind, Sinn, Berufung, Ziel, unter Teilnahme und Mitwirken des Menschen zu verwirklichende heilsgeschichtliche Bedeutung und Sendung hat."^{44/}

Diese Gedanken sind laut Rónay schon aus dem Römerbrief zu entnehmen und sie sind auch - obgleich "in der eigentümlichen Sprache und mit den Methoden der Scholastik" - bei Tomas von Aquin anzutreffen. Diese Prinzipien wurden im katholischen Denken in erster Linie durch die Renaissance und die Reformation allmählich in der Hintergrund verdrängt und sie begannen erst unlangst zufolge des Neotomismus, durch Maritain, Claudel usw. und "sodann neuestens mit starker Wirkung durch Teilhard wieder mit grösserem Gewicht zur Geltung zu kommen, als authentischen und universales katholisches Denken gegenüber den Verhaltensebenen von zumeist manichäischer oder jansenistischer Färbung der vergangenen Jahrhunderte."^{45/}

Die Annäherung von Mensch und Kosmos und ihre Betrachtung als Einheit, riefen natürlich verschiedene Gegenmeinungen hervor. Rónay bemerkt über Teilhards Leistungen zur Versöhnung des Christentums und der modernen Welt schreiben, dass Mauriac sich anerkennend über Teilhard aussert: "Ich fühle, dass sein Werk providentiell ist, Antwort auf die Frage erteilt, die die moderne Welt stellt."^{46/} Er erwähnt jedoch auch, dass vor Mauriacs Teilhard-Revision von 1961 ihn selbst "Teilhard anfangs befremdete". Dieses Befremden richtete sich aber eben gegen Teilhards kosmische Perspektive. Das Blatt Uj Ember publizierte Mauriacs frühere Meinung, welche eigentlich an die Zweifel gegenüber der pantheistischen Auffassung anknüpfend eine spezielle, aber doch in diesem Kreis verweilende Anschauung vertrat: "Nichts ist für mich naturwidriger als die durch Pater Teilhard de Chardin lancierte Bewegung, welche Christus auf die Masse des Kosmos ausdehnen will... Meines Erachtens ist das anbetungswürdigste Mysterium, dass der Schöpfer sich auf die Masse eines jeden seiner Geschöpfe verkleinert, auch auf die des Kleinsten, das, eben weil es denkt und leidet, viel mehr wirt ist, als der blinde, taube und gedankenlose Kosmos."^{47/}

Teilhard erfasst das Verhältnis von Person und Kosmos selbstverständlich in dessen evolutionistischer Bewegung. Rónay stellt hier Zusammenhänge zwischen

der Gedankenwelt von Blondel, Mounier und Teilhard fest. Er aussert, dass "der Gedanke der Immanenz der in der Welt, in der Schöpfung wirkenden göttlichen Tätigkeit," unabhängig von Blondel, "mutatis mutandis und in 'etwa einer evolutionistischen Variante' bei Teilhard anzutreffen ist."^{48/}

Zwischen Mounier und Teilhard sieht Rónay eine charakteristische Parallele, da laut Mouniers Lehre "das zentrale Faktum des Alls eine gewisse Personalisationsbewegung ist" und bei Teilhard die biologisch-evolutionistische Form dieser Prinzips anzutreffen ist.^{49/}

Die Frage nach dem Sinn der Evolution bringt das Problem der menschlichen Geschichte mit sich, als eines solchen Faktors, von dem "schliesslich der Erfolg der Evolution abhängt, denn der Mensch ist schon imstande, die Entwicklung aufzuhalten, rückgängig zu machen oder sogar auch einzustellen."^{50/}

Die Personalisation soll sich - wie Rónay es hervorhebt - laut Mouniers Betonung in der konkreten Gesellschaft, in der Geschichte vollziehen.^{51/} Um das überblicken zu können, verkündet Mounier das "immerger pour voir", eine sich in etwas versenkende Anschauung: "Man soll sich in die kreissende, ringende, leidende menschliche 'Masse' versenken, weil man die wahrhaftig reale Wirklichkeit der Dinge und Personen nur so richtig empfinden kann."^{52/}

Dagegen ist Teilhards beliebter Ausdruck: *émerger pour voir*. Das bedeutet, dass um klar zu sehen, wir uns über die Wirren der Dinge, der Erscheinungen der Zeit und der Gegenwart erheben müssen. Wie es Teilhard sagt: "Ich kann nur auf eine Weise leben, ich muss mich in die entsprechende Höhe bringen, muss mich genügend erheben, damit über der oberflächlichen Wirrsal der Einzelheiten, wie schmerzlich es auch sei, sich die Regelmässigkeit eines grossen menschlichen Schicksals vorzeichne. Sich emporzuheben, damit wir klarer sehen: das ist, wonach ich persönlich immer strebte."^{53/}

Es stehen also zwei Annäherungsweisen vor uns, die Rónay folgendes bewertet: "In der heutigen christlichen Anschauung scheinen sich die beiden Arten von Personalismus, der Teilhardsche und der Mouniersche, zu ergänzen: der eine erweitert die Perspektive, - eigentlich aus dem selben Zentrum ausgehend - in das Kosmische, der andere in das Historische."^{54/}

Rónay verkündet mit unbedingter Hochschätzung alle originalen Züge der Gedankenwelt Teilhards, die er für die Erneuerung, Stärkung und Modernisierung des katholischen Denkens als fruchtbar und zukunftsweisend halt. Seine Vorbehalte aber beziehen sich eben auf das Untertauchen, auf die Auflösung der Geschichte in der Teilhardschen Evolution. Dem Teilhard-Bild Rónays verleiht neben den positiv hervorgehobenen Fragen eben das einen fundamentalen- und man könnte wohl sagen - aus der Sicht unseres geistigen Lebens sehr charakterischen Punkt.

"Zweifelloos muss man sich, um diese Art von Geschichte zu verstehen - schreibt Rónay über Teilhards Emporhebungsauffassung - in einiger Entfernung befinden, oder sogar eine gewisse Perspektive haben, um die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und geistigen Ursachen der auf 'der Erde der Menschen' stattfindenden Ereignisse entdecken zu können. Diese Höhe darf aber nicht so gross sein, woher diese 'Wirrnis auf der Oberfläche' in ihren historischen und direkt erfahrbaren komplizierten Beziehungen und konkreten Interferenzen schon nicht mehr klar genug gesehen werden könnte."^{55/} Denn der Weg an sich ist noch nicht alles: den Weg machen nur die ihn Beschreitenden wahrlich zum Weg; der Weg hat eigentlich nur mit seinem Passanten zusammen einen Sinn."^{56/}

Wie Rónay es darlegt, blieb aus Teilhards Vision die entsprechende konkrete Analyse der historischgesellschaftlichen Wirklichkeit fort, so dass wir den Eindruck gewinnen, "als ob Teilhard die realen Kräfte diesen menschlichen Geschichte und der gesellschaftlichen Bewegung des Menschen zu sehr als Prolongation der biologischen Entwicklung gesehen hatte."^{57/} Er beruft sich auch darauf, dass z. B. auch Garaudy diesen Panbiologismus Teilhard vorgeworfen hat.

Es ist zwar wahr, dass Teilhard nicht die Geschichte par excellence zum Gegenstand seiner Analyse machte; auch das evolutionistische Ordnungsprinzip seiner "Phänomenologie" unterscheidet sich von den durch die Geschichtswissenschaft in glücklichen Fällen geschaffenen Hypothesen. Man könnte von ihm eigentlich nicht fordern, dass er die Geschichte mit seiner Methode untersuche. Rónay Vorbehalte sind aber wegen einer grundlegenden Charakteristik diesen Fragenkreises aus einer gewissen Sicht doch als berechtigt zu bezeichnen. Es ist nämlich eben Teilhard, der betont, dass "der Mensch ... nichts anderes ist, als die zum Bewusstsein ihrer selbst gelangte Evolution."⁵⁹ was mit Rónays Worten folgendes bedeutet: "Die Evolution ist seit dem Erscheinen des Bewusstseins in der menschlichen Geschichte und als Geschichte im Gange."^{60/} Da der Übergang aus dem instinktiven Leben in die Reflexion eine revolutionäre, qualitative Veränderung ist, bringt das die Frage mit sich: "Sollten sich demzufolge nicht auch die Perspektiven und die Methoden der Beobachtung entsprechend verändern?"^{61/} Wenn das Erscheinen des Gedankens von so grosser Tragweite ist, "können dann diese historischen Ereignisse als 'oberflächliche Wirrnis der Einzelheiten' qualifiziert werden? Im Gegenteil: sind diese 'Wirrnis' und diese 'Einzelheiten' nicht /viel verdichteter, in einer viel rascheren Pulsation der Zeit atmende/ grosse Etappen der gegenwärtigen Phase der in ihrem Wesen psychisch gewordenen Evolution? Und wenn ja: wie kann man dann 'den gegenwärtigen Zustand des Lebens auf der Erde befriedigend interpretieren,' ohne dass diese Interpretation in erster Linie eine historische wäre?"^{62/}

Für das empirische Verständnis der Geschichte gibt es für uns nämlich keine andere Möglichkeit als die historische Erfahrung; um diese zu erfassen, müssen wir das historische Phänomen nehmen, wie es ist, in seiner lebenden, konkreten und menschlichen Wirklichkeit; die Wirklichkeit soll erfasst werden und nicht ihre in die Biologie travestierte Form, nicht ihre kosmische Spiegelung oder Fortsetzung, nicht ihr aus der natürlichen Umgebund 'estrapoliertes' Bild oder Gerüst."^{63/} Letzten Endes verleiht je einem historischen Vorgang seinen Wert nicht, dass er 'zur Evolution gehört', sondern in erster Linie und grundlegend sein moralischer, bzw. humaner Inhalt; die Evolution an sich, und weil sie Evolution ist, bedeutet noch nicht, dass sie ein Wert ist, mindestens nicht, seit die Entwicklung auf menschlicher, also bewusster Ebene for sich geht."^{64/}

Die Teilhardschen Perspektiven erwiesen sich in zahlreichen Fällen für die Interpretation einzelner Phänomene oder Kategorien ungeeignet. Eine solche ist die - begrifflich nicht genügend geklarte - Kategorie der "Totalisation". Laut Rónay kann die Totalisation "einfach als Faktum der Evolution aufgefasst werden; als die erfolgreiche oder verfehlt tastende Bewegung der in Richtung auf die letzte Einheit fortschreitenden Entwicklung; historisch-gesellschaftlich betrachtet ist jedoch im Zusammenhang mit jeglicher 'Totalisation' - oder jeglicher Kollektivisierung - das Entscheidende, inwieweit sie den Interessen der daran teilnehmenden menschlichen Person, bzw. menschlichen Gemeinschaft dient."^{65/}

Rónay greift drei Beispiele heraus, um zu zeigen, wie sich in Teilhards Konzeption die Inhalte einzelner historischer Phänomene verzerren. Ein solches ist die Arbeitslosigkeit als menschliche Energiefreisetzung, oder die totalitären Staaten als Vereinigungsversuche und der totale Krieg als Temperaturerhöhung der sich selbst organisierenden Welt."^{66/}

Diese sind mindestens Betroffenheit hervorrufende Urteile. Urteile von einer Art, die natürlich leicht und eingehend widerlegt werden können und welchen nicht mehr Bedeutung, als nötig, zuzuschreiben ist. Das sind Urteile, die über die Grenze der sich aus der Theorie mit Recht ergebenden Folgerungen hinauslaufen /und so in gewissem Sinn die Richtigkeit der Theorie in Frage stellen/, die aber die Originalität der Theorie nicht berühren und jedenfalls außerhalb der wesentlichen Botschaft der Theorie stehen. Es geht eher darum, dass Teilhards schon erwähnte Auffassung, das "sich über alles emporheben" die seine Vision hervorgerufen, seine Konzeption geschaffen hat, ihre Schranken, ihre "Konzeptualität", oder die theoretischen Probleme des Omega-Punktes auf dem Gebiet der Geschichte auch für das alltägliche Bewusstsein handgreiflicher aufweist, als in den früher untersuchten Perioden des Lebens.

Es wäre wirklich nicht zweckmassig, Teilhards Humanismus an diesen Beispielen zu messen. Auch Rónay steht das fern. Obgleich das folgende das Problem, inwieweit die "phänomenologischen" Fragen wohlüberdacht sind, in seiner Ganze nicht löst, dient Rónays - im Zusammenhang mit der Auffassung "emerger pour voir" gestellte Frage - teils als Erklärung für die Entfernung zwischen Teilhard und der Wirklichkeit: Ware Teilhards Neigung zur Erhebung über die Fakten und für grosse Synthesen erhalten geblieben, und hatte er immer über so wenig Empfindlichkeit - mindestens in seinen Theorien und Visionen - für solche brennende gesellschaftliche und persönliche Probleme verfügt, wie Ausbeutung, Entfremdung, Verlust der Persönlichkeit, soziales Elend oder Ausgeliefertsein dem Krieg, wenn er das, 'was auf unserem Planeten momentan geschieht', nicht aus dem entfernten China, also aus bald interplanetarer Entfernung und in beinahe völliger Isolation hatte betrachten müssen, sondern direkt berührt, in seiner blutigen, demütigen- den Wirklichkeit mit den anderen zusammen auch erlebt hatte? Das ist eine Frage, auf die in Kenntnis von Teilhards warmherziger Persönlichkeit sich wohl niemand trauen würde, vorbehaltlos mit ja zu antworten."^{67/}

Die Lage - eigentlich das Fehlen - der "negativen" Momente der Geschichte aus Teilhards Evolutionismus ist - aus dem bisherigen folgend - eine der nachdrücklich behandelten Themen von Rónays Analysen. Teilhards diesbezügliche Ausführungen sind, wie es die eben erwähnten Beispiele zeigten, wahrhaftig gar nicht beruhigend. Auch Rónay stellt fest: "Teilhards einschlagige Schriften über das Leiden sind wahrhaftig nicht befriedigend... Ihr metaphysischer und religiöser Wert ist unbezweifelbar gross, aber sie erhellen nicht /offensichtlich stand das auch nicht in der Absicht des Verfassers/ über das Böse als historisches und gesellschaftliches Faktum, noch über seine Rolle und seine historischen Wurzeln."^{68/}

Die Wurzeln des Problems reichen tiefer als die Beurteilung einzelner historischer Erscheinungen des Bösen. Es ist kein Zufall, dass Teilhards Ausführungen über das Böse einerseits von geringem Umfang sind, andererseits ihren Platz in seiner Konzeption nicht wirklich finden. Teilhard selbst war sich dessen bewusst, die Kritiken über das Manuskript "Das menschliche Phänomen" hielten das auch an der Oberfläche und veranlassten Teilhard dazu, dass er im Interesse einer günstigeren Beurteilung seines Werkes den bekannten Anhang des Titels "Einige Bemerkungen über die Stelle und Rolle des Bösen in der sich in Evolution befindenden Welt" dazu schreibe. Auf den Vorwurf eines übertriebenen Optimismus antwortet er hier, dass das sich in der Entwicklung zeigende Gute und Böse, wie für andere, so auch für ihn augenfällig und offensichtlich ist. Was er darstellt, das ist aber "keine menschliche Idylle", sondern ein "kosmisches Drama".^{69/}

Über das Wesentliche legt er aber fest: "Ich diesem Werk einzig und allein darauf bedacht war, die positive Essenz des biologischen Menschwerdungsprozesses blosszulegen."^{70/} Das Vorhandensein des Bösen in der Evolution anerkennt Teilhard, er erachtet das als notwendig, gleichzeitig aber auch als Nebenprodukt.^{71/} Das Problem des Bösen berührt das "positive Wesen" der Evolution in seinem Inhalt nicht, besser gesagt, es entfällt ihm völlig. Wenn wir also von Teilhard um eine wesentliche, meritorische, inhaltliche Darlegung entsprechenden Gewichtes über das Böse bitten, bitten wir um die Vernichtung seines Systems, da wir ihn damit um eine Verleugnung und Überbietung seines Leitfadens, seiner Grundkonzeption bitten.

Das Problem ist also von methodischer Art. Darauf weist Rónay eigentlich nicht hin, und so bleibt er beim einfachen Vermissen des Bösen. Seine ist also eine Kritik von aussen, aber als solche wendet sie richtige Vorbehalte an. Hier ist zu bemerken, dass Rónay einige Jahre früher - unter dem Einfluss von Lubac - eben umgekehrt, jene Beziehungen von Teilhards Theorie positiv bewertete, die das Problem des Bösen berühren, oder genauer gesagt, ihm keinen Platz gewahren. Rónay zitiert in einem seiner Artikel beifällig Lubacs Worte: "Es steht zur Frage, ob einige gegen ihn /d.h. Teilhard - der Verfasser/ gerichtete Kritiken durch ihn nicht die grössten Doktoren der christlichen Tradition, den heiligen Augustin, den heiligen Thomas, all jene berühren, in deren Augen laut einer Aussage von Charles Journet, das Paradoxon des Bösen darin besteht, dass es ohne Sein ist - /d.i. Mangel an Sein/, alle jene also, die nicht bereit sind, dem Bösen ontologische Wirklichkeit zuzuwidmen, wie es die Manichäer tun."^{72/}

Während also - wie bereits erwähnt - Rónay von Augustin und dem Manichäismus gleicherweise die heilsgeschichtliche Betonung des Kosmos, beider Stellungnahme Teilhard gegenüberstellend erwartet, setzt er jetzt in der Leugnung des ontologischen Seins des Bösen dem Manichäismus gegenüber Augustin und Teilhard nebeneinander. Neben der Manichäismus-Kritik Augustins ist selbstverständlich noch Platz für das kräftige Hervorheben der Sünde - Ferenc Gál stellt auf Grund der Betonung der Sünde durch Augustin, dessen pessimistisches Weltbild dem Optimismus Teilhards gegenüber.^{73/} Mit den hier Dargestellten soll nur auf die Verwickeltheit des Problems hingewiesen werden, aber die exakte Distinktion dieser Theologischen Begriffe ist natürlich nicht unsere Aufgabe.

Jedenfalls begrüsst Rónay anfänglich, dass bei Teilhard das Böse nicht mit manichaistischem Gewicht vorkommt. Wie angedeutet, nimmt er einige Jahre später, und zwar aus humanistischer, moralischer Veranlassung eine eben entgegengesetzte Stellung ein. Diese Art von Veranlassung eine eben entgegengesetzte Stellung ein. Diese Art von Veranlassung hat zwei Seiten: einerseits betont sie die Schwere des Existenz von Leiden und Elend und fordert ihr Erle-

ben und ihre Auflösung, anderseits erachtet sie das Böse als organische Begleiterscheinung, wenn auch nicht des Menschen, so doch der Geschichte. Rónay schreibt: "In Teilhards Weltanschauung ist das /im weitesten Sinn verstandene/ Böse viel mehr ein zufälliges Beiwerk, als ein organischer Bestandteil des historischen Vorganges. Es besitzt weder Struktur, noch Gesetz; es ist eher Unfall und Beiwerk; ein mögliches Risiko und keine zu besiegende Notwendigkeit. /Daraus stammen übrigens die auf die Erbsünde bezüglichen Mangel und Schwierigkeiten des 'Teilhardismus' die ihm sodann häufig recht böswillig und voreingenommen angelastet wurden./ Das Böse als historische Wirklichkeit ist nicht eine Wunde, die wir beim 'Vorwärts- und Aufwärtstreben' uns zuzogen, sondern ein untilgbares und - mindestens in unserer menschlichen Welt - notwendiges Moment des Strebens selbst. Das ist es, was Teilhard zu vernachlässigen scheint, teils aus natürlicher Neigung zum /manchmal auch etwas übertriebenen/ Optimismus, anderseits zufolge seiner eher biologischen, als historischen Geschichtsauffassung."^{74/}

Daraus wird klar, dass die Entwicklung der menschlichen, bzw. historischen Periode der Evolution Rónay ganz anders sieht als Teilhard. Rónay, der - wie schon angedeutet - Teilhards Lebenswerk für sehr bedeutend, viele von dessen Elementen für erfrischend und befruchtend halt, gelangt hier schon geradewegs in Konfrontation mit Teilhard. Das rührt eigentlich von ihrem gemeinsamen Bestreben her, dass beide ein gewisses Prinzip in der Geschichte suchen. Das Hervorheben des Prinzips von Gut und Böse stellt sie also einander gegenüber. Beide stellen die Geschichte als Entwicklung dar, ihr Motor ist aber bei Teilhard -kurz gesagt- das Prinzip des Guten, bei Rónay dagegen ist in den Mittelpunkt das Prinzip des Bösen und der Kampf des Menschen gegen ihn gestellt. Rónay setzt sich also für das bekannte Prinzip der historischen Rolle des Bösen ein. Bei ihm schreitet die Geschichte durch den Sieg über das Böse voran und Rónay stellt fest: "Das eben ist die Feder der menschlichen Evolution."^{75/}

Daraus entspringen auch Rónays Befürchtungen im Zusammenhang mit der Entfaltung und mit der Zukunft. Die betonte Zukunftsorientiertheit von Teilhards Theorie an sich bejaht Rónay. Bei Teilhard bedeuten nämlich - obgleich unser zukünftiges Schicksal auf den Schultern des an der Gnade teilhaftig gewordenen Menschen ruht, der Erfolg der Evolution also von der Aktivität des Menschen abhängt - die historischen Auftritte des Bösen doch keine wesentlichen Hindernisse dieses Vorganges. Teilhard beunruhigen nicht so sehr die Gefahren des Bösen, da er in erster Linie auf das aus seiner Aufgaben-

verpflichtung herrührende Bewusstsein des Menschen achtet. Dieser Gesichtspunkt erleichtert auch das Entstehen jenes Teilhardschen Prinzips, dass je organisiert, umso freier der Mensch ist, weil er von höherer Ordnung ist, anders gesagt, die Omegelisation die Erfüllung der Personalisation bedeutet.

Rónay weist darauf hin, dass Teilhard seiner Absicht gemäss eine Phänomenologie geben will. Gleichzeitig bemerkt er, dass wenn Teilhard über die Kollektivisation als Personalisation schreibt, er auf postulierte Vorstellungen ausgleitet und deshalb seine Methode eben aus phänomenologischer Sicht sehr bestreitbar ist.^{77/} Für Rónay sind die entpersonalisierenden Perspektiven der Kollektivisation viel realer. "Seien wir beruhigt - schliesst Teilhard. Das ungeheuerere industrielle und gesellschaftliche System, das uns umhüllt, will unsere Seele nicht rauben.' Ich aber - schreibt Rónay - der ich in diesem wahrhaftig riesigen /und unab abschaffbaren/ industriellen System lebe, bin gar nicht beruhigt, da ich Tag für Tag persönlich erfahre, dass es mich doch zu vernichten trachtet, dass es mich dessen zu berauben trachtet, das an mir das Persönlichste ist, dass es mich zu uniformieren trachtet."^{78/}

Rónay teilt aber Teilhards Optimismus doch. Über Teilhards Theorie schrieb Rónay, es scheint, sie sei nicht auf der Ebene dessen formuliert worden, was es gibt, sondern was sein soll oder seinsollte. Laut Rónays Auffassung sollte der Begriff der Evolution für die Zukunft mit dem moralischen Element ergänzt werden. Rónays Optimismus beruht auf einer - keineswegs weniger von Glauben geprägten moralischen Überzeugung als Teilhards - dass in den Menschen neben dem entpersonifizierenden Zug mit unwiderstehlicher, proportional zur Unterdrückung wachsender Kraft "sich das Gefühl von Kameradschaft, Brüderlichkeit, Liebe und gegenseitiger Verantwortung meldet."^{79/}

Rónay schreibt: "Überall, wo die Person unterdrückt wird, wo die namenlose Bemühung der Entpersonifizierung zur Geltung kommt, das heisst, wo es - mit einem marxistischen Ausdruck - um Entfremdung geht, dort widersteht die Person, sie nimmt sich zusammen, wird 'amorisiert' und schliesslich fordert sie und wiedererobert sie ihre Rechte, ihr Leben. Das ist, was beruhigt, viel mehr als biologische Analogien und die Versorgung der negativen Kräfte der Geschichte mit positiven Vorzeichen: dass Verneinungen unvermeidlich Aussagen hervorrufen, und zwar nicht spekulativ, sondern dank der immanenten /für den Gläubigen geschaffenen/ mitgeborenen Kraft unserer Natur."^{80/}

Über den Einfluss Teilhard de Chardins auf das ungarische katholische Denken schreibend ist es im weiteren unvermeidbar, dass wir trotz aller zeitlicher und räumlicher Schranken das Wirken von mindestens zwei Denkern, von Roman Rezek O.S.B. und Ferenc Szabó S.J. erwähnen.^{81/} Im Rahmen dieser Stu-

die können wir nicht mehr unternehmen, da die Teilhard-Übersetzungen, Kommentare, Studien und Dokumentationen von R. Rezek wegen ihrer Bedeutung und ihrem Umfang eine monographische Bearbeitung erfordern würden und man musste auch den Teilhard-Analysen von F. Szabó einen entsprechend grossen Raum widmen. Die einschlagigen Arbeiten dieser Beiden Verfasser nur kurz zu behandeln, wäre ein unmögliches und nichtssagendes Unterfangen. Es ist hier noch zu bemerken, dass wir bei unserer Beschäftigung mit der Wirkung Teilhards auf das ungarische katholische Denken in erster Linie entschieden die Rezeption Teilhards in Ungarn vor Augen hielten. Es schrieb aber R. Rezek seine Werke von dauerhaftem Wert in Paris und Sao Paulo und F. Szabó in Leuven und Rom. So dass, wenn wir darüber sprechen, inwieweit die Beschäftigung mit den Teilhardschen Gedanken mit der Art, den Schranken, Motivationen und Möglichkeiten des Anschlusses an die ungarische Wirklichkeit und an die Strömungen in der Weltkirche zusammenhängt, wir im Fall dieser beiden Autoren in erster Linie das universale Leben des katholischen Geistes als den Hintergrund ihres diesbezüglichen Wirkens betrachten. Es ist nämlich kennzeichnend, dass beide schon vom ersten Anfang der 60er Jahre Teilhard eingehend behandelten und zahlreiche Arbeiten über ihn schrieben, als in Ungarn die Perspektiven der Gedankenwelt Teilhards nur aus geheim verbreiteten Manuskripten zu erahnen waren. Es ist kein Zufall, dass R. Rezek so formuliert: Es kann sein, dass ich in Europa "nie dazu gekommen wäre, den vollständigen Teilhard auf den Tisch Ungarns zu legen."^{82/}

Vom Ende der 60er und vom Anfang der 70er Jahre an vervielfachten sich die Arbeiten in Ungarn über Teilhard.^{83/} Ihre Thematik ist verzweigt, sie folgt immer mehr den Zusammenhängen des Teilhardschen Lebenswerkes und immer weniger solchen Prinzipien, die notgedrungen gewisse hervorgehobene Punkte der Gedankenwelt Teilhards den Realitäten des gegebenen ungarischen geistigen Lebens gegenüberzustellen hatten. Am wichtigsten ist jedoch, dass zahlreiche Werke Teilhards auf ungarisch erscheinen. Zuerst wurden einige Studien publiziert, dann "Das menschliche Phänomen" selbst und zwei umfangreiche Studienbände, mit "Das göttliche Milieu" im einen.^{84/} Teilhard ist zum Gegenstand von Dissertationen, zu einem kritisierten Autor, zur Bezugsgrundlage, mit einem Wort, zu einem anerkannten Faktor in unserem geistigen Leben geworden.

Anmerkungen

- 1/ "Es genügt, wenn die Wahrheit einmal, in einem einzigen Geist erscheint und dann kann sie niemals etwas daran hindern, dass sie alles erobere und mit Flammen bedecke." Teilhard de Chardin: A Krisztusi /Das von Christus kommende/. New York, 1955. In: Ut az Omega felé /Der Weg zu Omega/, Budapest, 1980,² S. 660. Siehe auch: Az emberi jelenség /Das menschliche Phänomen/ Budapest, 1980,² mit Texten solchen Geistes: S. 60, 212, 298.
- 2/ Mihelics, Vid: Fragen und Perspektiven. Vigilia, 1950/9, S 486.
- 3/ H. de Lubac: Der neue Menschentyp und die christliche Menschenidee. Vigilia, 1949/2. S. 73-80; Der christliche Prometheus, Vigilia, 1949/4. S. 209-215; Y. Congar: Neue Richtungen im theologischen Denken, I-II, Vigilia, 1949/10; 12. S. 644-652; 811-817; J. Danielou: Christentum und Geschichte. Vigilia, 1950/10. S. 525-532.
- 4/ Congar, zit. Werk S. 648.
- 5/ Congar, zit. Werk S. 650-651.
- 6/ Doromby, Károly: Vierzig Jahre Vigilia, II. Vigilia, 1975/4. S. 233.
7. Bekanntlich hat die am 12. August erlassene Enzyklika Humani Generis, welche Kritik übte an "einigen irrigen Meinungen, die mit dem Umsturz der Fundamente der katholischen Lehre drohen," den Evolutionismus verurteilt, seine Auffassung verpöndend, "dass man den Beginn aller Dinge damit erklären will und mit monistischer Meinung das ganze Universum aus der ständigen Entwicklung ableitet." /Vigilia, 1950/10, S. 549/. Nicht zufällig fassten viele den sich auf die Evolution beziehenden Passus der Enzyklika so auf, dass er sich entschieden gegen Teilhards Lebenswerk richtet. Vgl. Mihelics, Vid: Ideen und Fakten. Vigilia, 1961/12. S. 740.
- 8/ Mihelics, Vid: Die Sache Teilhard de Chardin. Vigilia, 1961/12. S. 737.
- 9/ Mihelics, zit. Werk S. 742.

- 10/ Simon, János Attila: Über die Wirkung Teilhard de Chardins in Ungarn, Vigilia, 1971/12. S.806.
- 11/ Tordai, Zádor: Teilhard de Chardin und die Krise der katholischen Theologie. Magyar Filozófiai Szemle, 1965/2. S.294.
- 12/ Mihelics, Vid: Teilhard de Chardins Bedeutung in der Metaphysik und Theologie. Vigilia, 1962/4. S.221.
- 13/ Mihelics, zit. Werk S. 222-223.
- 14/ Auf den Meinungs Austausch anlässlich des Salzburger Dialogs hinweisend betont Mihelics 1965 wieder anhand der Gedankenwelt Teilhards die gewachsene Verantwortung des Menschen, und er kritisiert die reine Absichtsethik. Siehe: Mihelics, Vid: Vigilia, 1965/6, S. 355-356.
- 15/ Mihelics, Vid: Teilhard de Chardins Bedeutung in der Metaphysik und Theologie. Vigilia, 1962/4. S.224.
- 16/ Mihelics, Vid: Die Prinzipien der moralischen Beurteilung in der Lehre Teilhard de Chardins, Vigilia, 1962/5. S.291.
- 17/ Mihelics, zit. Werk S. 291.
- 18/ Mihelics, zit. Werk S. 292.
- 19/ a.a.O.
- 20/ a.a.O.
- 21/ Uj Ember, 1962, Juli 22, S. 3.
- 22/ Uj Ember, a.a.O.
- 23/ Mihelics, Vid: Das Monitum des Heiligen Offiziums und die theologische Kritik des Teilhardschen Lebenswerkes. Vigilia, 1962/10. S. 615.
- 24/ Mihelics, zit. Werk. S. 615.

- 25/ Mihelics, zit. Werk S.615-616.
- 26/ O.A.Rabut O.P.: Gespräch mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. Herder, Freiburg, 1961. /Paris, 1958/
- 27/ Mihelics, zit. Werk S. 616.
- 28/ Mihelics, zit. Werk S. 617.
- 29/ Mihelics, zit. Werk S. 617.
- 30/ Mihelics, zit. Werk S. 618.
- 31/ Mihelics, zit. Werk S. 619.
- 32/ Mihelics, zit. Werk S. 618.
- 33/ Andererseits betont aber auch Mihelics die Teilhardsche Idee der zunehmenden Personalisation. Siehe: Mihelics: Die Frage der "Entfremdung" und Teilhard de Chardins Lehre, Vigilia, 1965/6. S.356-357.
- 34/ Mihelics, Vid: Das Monitum des Heiligen Offiziums und die theologische Kritik des Teilhardschen Lebenswerkes, Vigilia, 1962/10, S. 617.
- 35/ Mihelics: zit. Werk S. 619. vgl. noch mit Mihelics: Teilhard de Chardins Zeugnis über die Stärke unseres Glaubens. Vigilia, 1965/5, S. 293. Die Frage der "Entfremdung" und Teilhard de Chardins Lehre. Vigilia, 1965/6, S. 356, bzw. eigentlich die Rahnersche Theorie des "anonymen" Christentums.
- 36/ "Das 'nach Hause mitnehmen', die Heiligung der profanen Welt - alle ihre Werte anerkennend und schätzend - bedeutet für den Christen nicht nur die Bewahrung und Respektierung der Gesetze der durch die Schöpfung gegebenen Ordnung, sondern zugleich auch die Aufgabe in der Arbeit, die ihm von seinem Erlöser aufgetragen wurde ... Diese Überlegung lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die so oft 'profan' genannte Welt und ihre Werte und vor allem auf die spezielle Situation und Bedeutung des von Gott zum Arbeiter der Welt bestimmten Menschen." Szennay, András: Profane Welt - geheiligte Welt.

Teológia, 1979, März, S. 13.

- 37/ z. B. Kecskés, Pál: Die Weltanschauung Teilhard de Chardins. Vigilia, 1963/3. S.137-146.; An einer Stelle beruft sich Mihelics auf die Dissertation von M.Barthélemy-Madaule, worin "Teilhard's Gedanken als menschenzentrische und personalistische Philosophie charakterisiert sind. Laut Teilhard geht nämlich in der Entwicklung alles so vor sich, als ob der Mensch darin seine Verwirklichung suchen würde, und das Ergebnis des Entwicklungsvorganges ist das Zustandekommen der selbständigen Persönlichkeiten." /Mihelics, Vid: Das Zeugnis Teilhard de Chardins über die Stärke unseres Glaubens. Vigilia, 1965/5. S. 292/. Mihelics äussert bei einer anderen Gelegenheit: "Teilhard ist zweifellos 'Personalist'. Er betrachtet den Menschen als ein Wesen, das in der ständig zunehmenden Vergesellschaftlichung und Vergeistigung als Person, also als Eigenwert gelten muss. Die Persönlichkeit bedeutet aber keinen 'Individualismus', nicht dass man sich egoistisch in sich einschliesst. Im Gegenteil. Damit sich die Person in ihrer ganzen Freiheit, Farbigkeit und Kreativität entfalte, bedarf es als unabdingbare Voraussetzung ihrer Eröffnung für den anderen, die anderen Menschen. Der Mensch ist ein geselliges Wesen und die Person kann nur in Gemeinschaft mit anderen Personen als Person existieren." /Mihelics, Vid: Die Frage der "Entfremdung" und die Lehre Teilhard de Chardins. Vigilia, 1965/6. S.356-357/.
- 38/ Rónay, György: Szentek, irók, irányok /Heilige, Schriftsteller, Richtungen/, Budapest, 1970 /Rónay, Sz.I.I./ Rónays Studien über Teilhard: Teilhard de Chardin en démocratie populaire. Esprit 32 /1964/, I. 356-360. /Rónay, Sz.I.I. S. 200-204/; Teilhard und die Geschichte, Europe, Teilhard-Sondernummer /1965/, /Rónay, Sz.I.I. S. 205-216/; Katholische Literatur - katholische Philosophien. Helikon, 1966/3-4. /Rónay, Sz.I.I. S. 163-185/; Teilhard de Chardin. In: Teilhard de Chardin: Glaube an den Menschen. Vorwort. Budapest, 1968, S. 9-26. /Vigilia, 1969/4, S. 219-226 = Rónay, Sz.I.I. S. 186-199/; Siehe auch Rónay, Gy.: Das Beispiel eines Gelehrten: Teilhard de Chardin. Uj Ember, 1962, Dezember 23. S. 3.
- 39/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin, Vigilia, 1969/4, S. 220
- 40/ Rónay, zit. Werk, S. 221.

- 41/ vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. Verlag C.H.Beck, München, 1959. S.215.
- 42/ Teilhard, zit. Werk, S. 278.
- 43/ Rónay, Gy.: Das Beispiel eines Gelehrten: Teilhard de Chardin. Uj Ember, 1962. Dezember 23. S. 3; Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin, Vigilia, 1969/4, S. 219.
- 44/ Rónay, Sz.I.I., S. 166.
- 45/ Rónay, zit. Werk, S. 166. Dasselbst äussert Rónay auch: "Das sind bei Teilhard de Chardin moderne, auch naturwissenschaftlich fundierte, ein Weltbild ergebende Gedanken."
- 46/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin. Vigilia, 1969/4, S. 221.
- 47/ P.L.: Das Jesuskind und der Christus des Kosmos. Mauriac und Teilhard, Uj-Ember, 1962. Mai 12.; Siehe auch Rónays Worte: Es scheint, als ob die wirkliche Gestalt des historischen Christus bei ihm etwas bleicher wäre neben dem ewigen Christus und als ob er ein wenig 'die menschliche Wirklichkeit Jesu im Kosmischen auflösen würde'." /Rónay, Gy.: Das Beispiel eines Gelehrten: Teilhard de Chardin. Uj Ember, 1962. Dezember 23. S. 3./.
- 48/ Rónay, Sz.I.I. S. 269.
- 49/ Rónay, zit. Werk S. 182.
- 50/ Rónay, zit. Werk S. 184-185; Teilhard schreibt darüber: "Wir in dem grossen, begonnenen Spiel nicht nur die Spieler sind, sondern zugleich auch die Spielkarten und der Einsatz. Wenn wir den Spieltisch verlassen, geht nichts mehr weiter. Und nichts kann uns zwingen, weiterzuspielen." "Die höchst eigentümliche Situation unseres Geistes, der - eben weil es ihm möglich ist, vor sich unendliche Horizonte zu erblicken - nur dann weiterstreben will, wenn die Hoffnung besteht, er könne irgendwie durch sich selbst zu seiner endgültigen Erfüllung gelangen." Andererseits betont Teilhard folgendes: "Dazu ist die Welt ganz gewiss ein zu grosses Unternehmen. Sie hat, um uns zu gebären seit den Uranfängen mit zu viel Unwahrscheinlichkeiten nach Wunderart gespielt, als dass wir nur die geringste Gefahr liefen, wenn wir auch weiterhin

und bis ans Ende uns ihrer Führung anvertrauten. Wenn sie das Werk unter-
nommen hat, so kann sie es auch vollenden, und zwar nach denselben Metho-
den und mit derselben Unfehlbarkeit, wie sie es begonnen hat." Teilhard de
Chardin: Der Mensch im Kosmos, zit. Werk, S. 221.; 222.; 224.

51/ Rónay, Sz.I.I., S. 185.

52/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin, Vigilia, 1969/4, S.225.

53/ Rónay, Sz.I.I. S. 206. /Cuenot zitiert Teilhard folgendes: Cuenot: P.
Teilhard de Chardin. Synthèses, 1957, Oktober/; vgl. noch: Teilhard
/1942/: "Ich bin prähistorisch. Mein Beobachtungsregister erfasst
Millionen von Jahren. Ich durchfliege die Gegenwart und lebe in der
Zukunft." Zitiert durch Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin, Vigilia, 1969/
4. S. 224.

54/ Rónay, Sz.I.I. S. 185.

55/ Rónay, zit. Werk S. 206-207.

56/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin, Vigilia, 1969/4, S. 225.

57/ Rónay, Sz.I.I. S. 185.

58/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin. Vigilia, 1969/4. S.224. Vgl. Kahane-
Garaudy: Teilhard de Chardin. Budapest. 1967. S. 139. /R.Garaudy: Pers-
pectives de l'homme. Paris, 1959. S. 177/.

59/ Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos - zit. Werk, S. 211.

60/ Rónay, Sz.I.I. S. 206. Andererseits ist laut Teilhard das Trennen der
prähistorischen von der historischen Epoche nicht richtig. /Teilhard de
Chardin: Das menschliche Phänomen. Budapest. 1980.² S. 256. Es ist also
zwar der Mensch das Wichtige, aber der Mensch erscheint hier nicht als
historischer Mensch.

61/ Rónay, Sz.I.I. S. 207. Siehe dasselbe bei Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin.
Vigilia, 1969/4, S. 223.

62/ Rónay, Sz.I.I. S. 2o8.

63/ Rónay, zit. Werk. S. 2o9.

64/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin. Vigilia, 1969/4, S.225.

65/ Rónay, zit. Werk S. 224.

66/ Teilhard de Chardin: L'énergie humaine. Oeuvres, VI. 155; La grande option. Oeuvres, V. 66-67; Universalisation et union. Oeuvres, VII. 97-98. wird zitiert durch Rónay in Sz.I.I. S. 27o.

67/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin. Vigilia, 1969/4, S. 225.

68/ Rónay, Sz.I.I. S. 21o-211; Neben seinem Werk betitelt: Das menschliche Phänomen, sind Teilhards einschlägige Studien die folgenden: La signification et la valeur constructrices de la souffrance. Oeuvres, VII. 253-257; L'atomisme de l'esprit. Oeuvres, VII. 57; Ferenc Szabó hält Rónays Meinung für nicht befriedigend darüber, dass Teilhard dem Bösen als historischen und gesellschaftlichen Faktor nicht genug Gewicht beimisst. In seiner Rezension über Rónays Buch stellt Szabó fest: "Rónay behandelt Teilhard - unseres Erachtens - ziemlich ungerecht. Das Interesse Teilhards und die Gattung seiner Schriften erklärt, warum er das spezifisch soziale Problem nicht genügend eingehend erlautert. /Obgleich er bei der Darstellung seiner 'personalistischen Welt' sehr wohl auf die gesellschaftlichen Wurzeln und auf die die Entwicklung hemmende Rolle des Bösen hinweist./" /Szabó, Ferenc, Szolgálat, 1971/1o, S. 111/.; Mit Rónays Auffassung stimmt Garaudys Ansicht überein: "Teilhard widmet der Negativität das ihr zustehende Gewicht weder in der Entwicklung der Natur, noch der Geschichte zu." /E.Kahane-R.Garaudy: Teilhard de Chardin. Budapest, 1967. S. 182 = R.Garaudy: Perspectives de l'homme. Paris, 1959, S. 2o2/.

69/ Teilhard de Chardin: Das menschliche Phänomen. Budapest, 198o.² S. 381.

7o/ Teilhard, Der Mensch im Kosmos, zit. Werk, S. 3o8.

71/ Teilhard, zit. Werk S. 383. Bezüglich der Notwendigkeit des Bösen siehe Teilhard de Chardin: L'atomisme de l'esprit. Oeuvres, VII. 57.: "Das phy-

sisch oder moralisch Böse ist in der Perspektive der supponierbaren Omega-lisation keineswegs eventuell oder zufällig, sondern eine 'zur Synthese des Geistes energetisch notwendige' Erscheinung. Das Leiden und die Sünde werden verständlich und akzeptierbar, wenn sie als Preis und Bedingung der Evolution erscheinen." Vgl. Rónay, Sz.I.I. S. 211.

- 72/ Rónay, Gy.: Das Beispiel eines Gelehrten: Teilhard de Chardin. Uj Ember, 1962. Dezember 23. S. 3.
- 73/ Gál, Ferenc: Neue Wege in der Theologie. Teológia, 1967/1, S. 8. Ander-seits wirft F.Gál Teilhard vor, dass er in seiner Theorie die Frage der Sünde und der Erlösung vernachlässigt. /Gál, F.: Das ewige Warten auf den Erlöser, Teológia, 1968/4./ Im Zusammenhang damit bemerkt Szabó, F.: "Unse-res Erachtens verurteilt Gál Teilhard de Chardin zu summarisch, wenn er be-hauptet 'er lasst die Sünde und Erlösung aus seinem philosophischen und theologischen Weltbild einfach fort'. Zweifellos ist die Neuauslegung des Dogmas von Sünde und Erlösung der verwundbarste Punkt von Teilhards Welt-bild. Die Theologen kritisieren diese Auslegung mit Recht /obzwar sie diese oft nicht richtig verstehen/; aber niemand kann behaupten, dass 'er aus seinem Weltbild die Sünde und die Erlösung einfach fortlasst'" /Szabó, Fe-renc: Szolgálat, 1971/10, S. 108-110./ = Rezek, Román: Ungarn über Teil-hards Weltbild. Könyvészeti adattár, III. 1971-74, Sao Paulo, 1975. S. 109./.
- 74/ Rónay, Sz.I.I. S. 212.
- 75/ Rónay, zit. Werk S. 210.
- 76/ Rónay, Gy.: Teilhard de Chardin. Vigilia, 1969/4. S. 226.
- 77/ Rónay, Sz.I.I. S. 204.
- 78/ Rónay, zit. Werk S. 204, 213, 215.
- 80/ Rónay, zit. Werk S. 215.
- 81/ Von Rezek, Román - dem Übersetzer des gesamten Teilhardschen Lebenswerkes in die ungarische Sprache - sind die wichtigsten seiner in Ungarn erschie-nenen Studien die folgenden: Kämpfe von Westländern um Teilhard. Vigilia

1970/4; Teilhards Leben und Vision. Teológia, 1971/2; Der innere Dialog Teilhard de Chardins. Teológia, 1972/3; Der "ständig wachsende Christus" Teilhards. Teologia, 1974/4; Teilhards wissenschaftliche Arbeiten. Vigilia, 1974/2; Teilhards Prüfungen. Vigilia, 1974/7; "Wird man mich jemals verstehen?" Der erste Band von Teilhards Tagebüchern. Vigilia, 1975/11; "Grosse Stürme kommen über mich," der erste Band der vertraulichen Briefe Teilhards. Vigilia, 1976/12; Die erkenntnistheoretischen Grundlagen von Teilhards Weltbild, I-II. Vigilia, 1979/3-4; Teilhard - Claudel - Mauriac. Vigilia, 1981/4.

Szabó, Ferenc: Seine wichtigsten Arbeiten über Teilhard: Der bezweifelte Teilhard de Chardin. Ahogy lehet, Paris, 1962, Sept.-Okt.; Világnézetek harca /Der Kampf von Weltanschauungen/, Louvain, 1963. /= Mai írók és gondolkodók /Schriftsteller und Denker von heute/, Louvain 1965/, S. 129-179; Die religiöse Ideenwelt von Teilhard de Chardin. Ahogy lehet, Paris, 1963. Juli-Aug. /=Szabó, F.: Teilhard de Chardin, Paris-Wien, 1965/; Von Marx bis Teilhard de Chardin, Ahogy lehet, Paris, 1962. Nov.-Dez.; Person und Vergesellschaftlichung in Teilhards Anschauung. Katolikus Szemle, 1965/3; Henri de Lubac az Egyházzól /H. de Lubac über die Kirche/, Rom, 1972. S. 65-77; H. de Lubac - Y. Congar, Rom, 1976. S.61-60.

82/ Vigilia, 1981/4. S. 229.

83/ Hajdók, Zsolt: Der Wert der Hyperphysik von Teilhard de Chardin. Teológia, 1969/4; Nyíri, Tamás: Entwicklungslehre und Theologie. Teológia, 1969/6. /=Acta Teilhardiana, 1970/1./; Paskai, László: Teilhards Weltbild und die Teleologie. Vigilia, 1973/9. /=Acta Teilhardiana 1970/1/ usf.

84/ Teilhard de Chardin: Das Herz der Materie, 1-4. Vigilia, 1974/8-11; Wie glaube ich, 1-2. Vigilia, 1975/3-4; Men Universum, 1-4. Vigilia, 1975/12-1976/3; Die Grenz wand des Todes und das gemeinsame Denken. Vigilia, 1977/11; Die seelische Macht der Materie. Vigilia, 1978/10; Az emberi jelenség /Das menschliche Phänomen/, Budapest, 1973¹, 1980². Hit az emberben /Glaube an den Menschen/, Budapest, 1968. Ut az Ómega felé. /Der Weg zu Omega/, Budapest, 1980.

Analyse der Kultursparte der Zeitschrift "Vigilia" I.

Theater und Film in "Vigilia"

"Was lässt sich als die Kultursparte in der Zeitschrift "Vigilia" bezeichnen? Ist es sinnvoll, unter diesem Titel eine Studie zu schreiben?" Die Frage könnte zu Recht von einem mit "Vigilia" bekannten Leser gestellt werden, zumal die Zeitschrift zur Ganze eine "kulturelle" ist, insofern wir unter Kultur - einem ihrer möglichen, allgemeinsprachlichen Inhalt gemäss - "geistige Güter" oder das "geistige Leben" verstehen. Wollen wir dem Begriff eine umfassendere Deutung geben - und nur eine solche kann rechtens bestehen - so ist eine Los-trennung der "kulturellen Sparte" noch weniger möglich. Meine Untersuchungen beschränke ich daher willkürlich auf die kunstkritischen und sekulär gesellschaftswissenschaftlichen Artikel,^x ohne die ausdrücklich unstreng genommen religiösen Beiträge /theologische Studien, Reflexionen, u./ sowie die Belletristik in Betracht zu ziehen, und konzentriere mich allein auf die sich unmittelbar mit den das gesamte heutige ungarische geistige Leben bewegende Fragen bezogenen Publikationen. Scharfe Grenzen zu ziehen, ist hier ohnehin schwierig, da gewisse theoretische Schriften /z.B. die bühnentheoretischen Werke des emi-nenten Schauspielers Zoltán Latinovits/ auch belletristischen Wert besitzen, und die Religion ein ebenso wichtiges Element unserer Kultur darstellt wie Kunst und Wissenschaften, selbst wenn dieses Faktum heutzutage im öffentlichen Bewusstsein verblasst erscheint und auch für jene nicht durchweg evident ist, die sich beruflich mit "Kultur" befassen. /Man nehme nur das "kulturelle Wochenblatt" des Ung. Fernsehens, "Studio", das grundlegend kunstorientiert ist, sich daneben vor allem mit kulturpolitischen und wirtschaftlichen sowie soziologischen und fallweise mit historischen Fragen befasst, von der heutigen ungarischen Präsenz der Religion jedoch überhaupt keine Notiz nimmt und höchstens für die kulturgeschichtlichen Belange der Christenheit Interesse hat./ So habe ich mich also - vor allem aus praktischen, den Umfang meines Beitrags betreffenden Gründen dazu entschieden, das Thema meiner Untersuchungen solcherart zu umreißen.

x Die Naturwissenschaften möchte ich nicht behandeln, da ihre Probleme ihrem Wesen nach nur von Fachleuten diskutiert werden können. Lediglich die Bereini-gung von Fragen über die Nutzung solcherart gewonnener Ergebnisse, deren welt-anschauliche Konsequenzen, die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Bildung usw. obliegen der allgemeinen Geisteswelt.

Die Zeitschrift "Vigilia" gehört zum relativ engen Kreis jener ungarischen Presseorgane, die offiziell und explizit im Sinne einer nicht-marxistischen Weltanschauung redigiert werden. Es ist also mit Fug und Recht zu erwarten, dass diese Zeitschrift - und nicht allein in bezug auf Film und Theater, sondern auf alle Gebiete der Kunst und der anderen Themenkreise - ein eigenständiges, von den nicht-kirchlichen Publikationen merkbar abstechendes Image aufweist. Andererseits wäre es verfehlt, eine Art einseitig apologetische Einstellung zu erwarten, ist ja "Vigilia" - wie das von den Redakteuren mehrmals unterstrichen wurde - keineswegs ein "katholisches Gettoblatt"^{1/}, sondern wünscht ausdrücklich allen geistigen Richtungen der ungarischen Geisteswelt ein Forum zu bieten. Der Charakter der "Vigilia" wird von diesen beiden Aspekten zusammen bestimmt. Dies muss bei der Untersuchung von Momenten, die dem Blatt seinen katholischen Charakter verleihen, in Betracht gezogen werden. /Theoretisch muss sogar mit der extremen Möglichkeit gerechnet werden, dass - abgesehen von den ausdrücklich religiösen Beiträgen - überhaupt keine in deklariert, direkter Form erscheinende, spezifisch katholische oder auch nur allgemein christliche Wesenszüge gefunden werden./

Wenn wir uns zuerst den Artikeln über Theater und Film zuwenden, sticht vor allem das Fehlen einer selbständigen Studie ins Auge, die eine systematische Erläuterung der ausdrücklich und bewusst katholischen bühnen- oder filmästhetischen Grundprinzipien enthielte. /Ob eine solche benötigt wäre - sowohl vom Aspekt des Katholizismus gesehen als auch im Sinne einer Bereicherung des gesamten ungarischen Geisteslebens um eine spezifische Farbnuance - sei vorerst dahingestellt. Überhaupt ist die Frage nicht nur auf Theater und Film bezogen von Interesse, deshalb erscheint der Versuch einer Antwort erst nach einer Erfassung des gesamten Themenkreises als wünschenswert./ Es finden sich jedoch zahlreiche längere Artikel, Reportagen, bzw. Gespräche im Blatt, die mit der ars poetica bedeutender Persönlichkeiten bekanntmachen, bzw. wenn es sich nicht um ausübende Künstler, sondern um Ästhetiker, Kritiker handelt, mit deren System von Wertkriterien. Durch den Vergleich der Konzeptionen und ihre typologische Einstufung, gewinnt man ein Bild darüber, wer und in welcher Form von "Vigilia" in den Vordergrund gestellt wird und wie dies mit dem Charakter der Zeitschrift zusammenhängt. Mit voller Sicherheit kann dies jedoch nur aufgezeigt werden, wenn man die erwähnten Beiträge mit den Kritiken konkreter Werke vergleicht und feststellt, welche der in den ersteren vertretenen Kunstauffassungen in letzteren zugegen sind und mit welcher Konsequenz sie verfochten werden. Durch eine ausführliche Untersuchung der Kritiken ergibt sich auch die Möglichkeit, herauszufinden, ob der Standpunkt, das Kriteriensystem von

"Vigilia" etwaige Änderungen erfährt, ob sich darauf gewisse äusserliche Umstände auswirken.

In Anbetracht dieser Aspekte unternehme ich im ersten Kapitel meines Schreibens die Analyse von Beiträgen über die erwähnten "allgemeinen Grundprinzipien" und gehe in einem später zu verfassenden zweiten Kapitel auf die Untersuchung der Kritiken über.

Die in "Vigilia" erschienenen bühnen- und filmtheoretischen Stellungnahmen können in zwei charakteristische, voneinander leicht unterscheidbare Typen eingestuft werden. Den einen Typus, der eine nicht unbedingt bewusste, mehr oder weniger enge Verwandtschaft mit den das Dasein und den Gebrauch der Sprache voneinander trennenden rationalistischen, empiristischen, strukturalistischen usw. Theorien ungerhält, möchte ich als "privatsprachliche" Konzeption bezeichnen, eine vielleicht etwas willkürliche Ausdehnung der sprachphilosophischen Kategorie. Der andere - wie zu erwarten - "kommunikationsorientierte" Typus vertritt, auch nicht unbedingt bewusst, die von der Funktion her abgeleitete Sprachauffassung.

Des weiteren versuche ich, die typischen Erscheinungsformen dieser beiden Auffassungen auf Grund der in der Zeitschrift erschienen Aussagen aufzuzeigen. Dabei darf keineswegs ausser acht gelassen werden, dass keine der beiden je in reiner Form, sondern lediglich als Tendenz in kleinerem oder grösserem Ausmass bei irgendeiner Person zum Ausdruck gelangt, manchmal sogar auch vermischt erscheint. Dessenungeachtet ist klar zu sehen, welche der beiden Konzeptionen jeweils die vorherrschende ist, die Welt- und Kunstsanschauung der betreffenden Person ausschlaggebend beeinflusst.

Gemäss der "atomistischen" Variante der "privatsprachlichen" Konzeption, erscheinen in den als Sprachen verstandenen jeweiligen Kunstgattungen gewisse, voneinander klar absonderbare Grundeinheiten mit einer vorgegebenen, vom Kontext unabhängigen Bedeutung. Diese Auffassung wird z.B. von jenen vertreten, die gewissen Elementen eines Films eine absolut fixe Deutung verleihen wollen und Anstoss daran nehmen, dass beim Filmemacher Miklós Jancsó die Nacktheit von Mal zu Mal Ausgeliefertheit oder erlöste Befreiheit bedeutet.^{2/} Jancsó verweist darauf, dass die einzelnen Elemente aus ihrem Umfeld nicht herausgerissen werden können, und das bezieht sich nicht nur auf den jeweiligen Film, sondern eventuell auf das gesamte Lebenswerk oder dessen zusammenhängende, grössere Epochen: "Heutzutage musst Du schon wenigstens vier der Filme gesehen haben, um zu wissen, wer wohin gehört, was die Figuren symbolisieren, weshalb sich die Situationen wiederholen."^{3/}

Auf einer anderen Ebene vertreten die Koautoren, Miklós Jancsó und Gyula Hernádi, eigentlich die "privatsprachliche" Konzeption. Ihres Erachtens ist

"die Verteilung der Güter... eine Machfrage, die Frage der Macht zugleich eine Frage der Institutionen, und die Institutionen wiederholen sich im Laufe der Geschichte auf schauerliche Weise. Sobald sich die wirtschaftlichen Grundlagen gefestigt haben, entstehen zu jeder Zeit dieselben Modelle. Du gelangst zu der fast tragischen Erkenntnis, dass Du die Modelle nicht überschreiten kannst, weil sich die Menschheit ewige Schranken setzt, sobald sie sich zu gruppieren beginnt. Diese Schranken können nicht überwunden werden."^{4/} Die Jancsó-Hernádische Filmmythologie ist vom "homolog-metaphorischem Kode" dieser ewigen, suprahistorischen Struktur getragen.^{5/}

Hier erscheinen "Sprache" und ihr "Gebrauch" gleich in doppeltem Sinne getrennt. Einerseits existiert die für den Einzelmenschen nicht bewusst erkannte, zugleich aber wirksame, suprahistorische Struktur, ob sie nun Gegenstand der Kommunikation ist oder nicht. Andererseits, selbst wenn sie als Kommunikation klar in Erscheinung tritt, wird dies von den Autoren einfach als Ausdruck der Realität, als deren Beschreibung erachtet, die sich zu den Werken, mit ausdrücklich gewollten "positiven Ideen" etwa so verhält, wie eine Aussage zu einer Aufforderung. Der Form nach soll der Zuschauer nicht "bewegt", bzw. "zum Handeln angeregt" werden. Es wird - wie Jancsó mit einem Adorno-Zitat ausführt - einfach das "Fehlen der Freiheit"^{6/} konstatiert; eine darüber hinausgehende positive Wertsetzung ist von den Koautoren Jancsó-Hernádi als "Eintrichterung" verpönt.^{7/} Wird die Kunst nicht auf Grund der "privatsprachlichen", sondern der "kommunikationsorientierten" Anschauung bewertet, so enthält objektiv gesehen selbstverständlich ein jedes Werk wenigstens ein Mindestmass an "Aufforderung". Es ist jedoch nicht egal, inwieweit dies mit dem bewussten Willen des Schaffenden zusammenfällt. Auf diese Frage möchte ich noch zurückkommen./ Die beiden sind der Ansicht, die wahre Lage müsse nur analytisch und rationell erschlossen werden, um das Publikum zum Nachdenken und zur eigenen Initiative anzuregen. Im Grunde genommen handelt es sich also um ein "Aufklärungsverhalten", das den Menschen als rein rationelles Wesen zu sehen wünscht und daher in Gegensatz zu dem Weltbild gerät, das die Werke widerspiegeln. Ist doch der so dargestellte ewige Mechanismus zwangsmässig mit der institutionellen Manipulation, einem irrationalistischen Mythos verbunden, die Menschen bewegen sich ohne jede geistige Freiheit, fast schon wie die Marionetten. Von "ausssen" gesehen ist die ewige Struktur zwar vollkommen "greifbar" und rationell, nur verbleibt diese Rationalität stets eine supraindividuelle.

Eine solche Menschen- und Weltanschauung wirkt sich selbsttendend auch auf konkrete, "berufliche" Fragen aus, insbesondere auf das Verhältnis zwischen Schauspieler und Regisseur. Jancsó erachtet den Schauspieler - laut einer Aus-

sage von Latinovits - als "Schachfigur".^{8/} Aber Jancsó ist nur ein extremes Beispiel, dieselbe Anschauung gilt sehrwohl auch für andere Filmemacher, insofern und soweit sie von einseitig spekulativen, rationalistischen Modellen ausgehen und nicht von der realen Praxis des Theaters, Films und gesellschaftlichen Daseins. /Hier möchte ich erneut unterstreichen, dass stäts von Tendenzen die Rede ist! Keineswegs soll behauptet werden, dass die Akteure in einem Jancsó-Film nicht zum Spiel kommen! Nur kommt der Einstufung des Spiels im Rahmen des Ganzen eine völlig andere Bedeutung zu, als in Werken eines anderen Typs./

Die "privatsprachliche" Konzeption ist nicht unbedingt nur mit supraindividueller Rationalität, in bestimmten Fällen auch mit supraindividueller Irrationalität verbunden. In einem Gespräch, das der katholische Schriftsteller Béla Hegyi mit dem Filmemacher Zoltán Huszárík führt, äussert sich ersterer wie folgt: "Mir scheint, ein oft gar nicht eingestandener Grund des Unverständnisses für Deine Filme könnte darauf beruhen, dass sie eine Schicht der Realität erschliessen, die einen ungewohnten Anblick gewährt. Deine Filme führen in ein Reich von Assoziationen, Stimmungen und seelischen Zusammenbrüchen, in dem die Dinge von unentwirrbaren Ketten des Rationalismus wie auch des Irrationalismus umsponnen sind. Sie blicken über das greifbar Reale hinaus in eine tiefere Welt."^{9/} Huszárík vermerkt nichts dagegen, aus seiner Antwort geht jedoch hervor, dass er von den beiden Alternativen, "greifbare Realität" bzw. "unerklärbare Tiefe" nicht etwa der letzteren den Vorzug gibt, sondern einer Aufteilung in "Tagesaktualitäten", bzw. "ewige Themen". Erstere werden von ihm ausser acht gelassen dagegen sucht er stets "irdische Antworten" auf ewige Fragen. Eine solche Einstellung gehört, wie wir sehen werden, nicht der "privatsprachlichen" sondern der kommunikationsorientierten Anschauung an. Hegyi zufolge dominieren im Werk, zu Lasten der "in der Macht" des Subjekts stehenden bewussten Elemente, stets die unkontrollierbaren, irrationalen Kräfte, und selbst der "überblickbare" Teil, die reflektieren Funktionen des Subjekts bleiben immer noch unsicher.^{10/}

Zu bemerken ist, dass Béla Hegyi ausschliesslich in dieser einen Beziehung - und auch hier nur die theoretischen Grundlagen betreffend - zu den Vertretern der "privatsprachlichen" Auffassung gehört. Auf Grund seines totalen Weltbildes bekennt er sich zu der später zu behandelnden Konzeption der Kommunikationsorientiertheit. Im Gespräch mit den Koautoren Jancsó-Hernádi vermisst gerade er die "positiven Ideen" /obwohl er diese als "ungreifbar" bezeichnet.^{11/} Er verfällt auch nicht in den Fehler, der als eine Folge der irrationalen theoretischen Grundlage gelten kann: Er vermeidet die einseitige Überbewertung der schauspielerischen Tätigkeit, zumal in ihren extremen Erscheinungen. /Eine solche extreme Auffassung ist für "Vigilia" überhaupt nicht bezeichnend. Der öf-

fentlichen Meinung zufolge hat Zoltán Latinovits solche Ansichten verträten, doch - wie aus späterem ersichtlich - ging es auch ihm um etwas völlig anderes./ Im Falle von Béla Hegyi erscheint dies höchstens in der Neigung zur Stereotypie vom "notgedrungen einsamen Genie".

Obwohl dies eher ein kunstsoziologisches als im engeren Sinne künstlerisches Problem darstellt, empfinde ich es dennoch als hierhergehörig, da es wahrscheinlich auch zur "privatsprachlichen" Konzeption in Beziehung steht. Wenn nämlich die realen Zusammenhänge der Welt von Grund auf supraindividuel-ler Natur sind, so sind sie zugleich auch unkommunizierbar! Im Falle des irrationalistischen Modells versteht sich das von selbst /der Künstler kann bestenfalls von seinen Erkenntnissen etwas "erahnen" lassen./ Im Falle des rationalistischen Modells bleiben die letzten Zusammenhänge unvermittelbar, weil die Struktur im Hintergrund zwar rationell ist, d.h. einen verständlichen Mechanismus besitzt, doch muss dieser gesellschaftsregelnde Mechanismus zur schicksalshaften Herrschaft über die Menschen notwendigerweise institutionelle Manipulation betreiben, falsches Bewusstsein usw. hervorbringen. Der "enttarnende" Künstler erscheint also jeweils als "einsamer Held" und "Teufelskerl" im Vergleich zu den "herumirrenden" Massen. /Ein ausgezeichnetes Beispiel liefert dafür Gyula Hernádi mit der absolut objektiven und rationalen Erklärung, weshalb er - infolge der bei anderen bewusstlos sich auswirkenden, von ihm jedoch natürlich voll erfassten sozialpsychologischen Gesetzmässigkeiten - sich in die heutige ungarische literarische Welt nicht einfügen kann.^{12/} Wer sich zu dieser rationalistischen Auffassung bekennt, erachtet die sich auch auf die "privatmenschliche" Sphäre erstreckende Abgesondertheit des Künstlers als viel umfassender. /Das "Pluswissen" des Künstlers ist ja auf die empirische gesellschaftliche Wirklichkeit bezogen und fördert demnach die "weltliche" Orientationsfähigkeit./ Der anderen Auffassung gemäss verfügt der Künstler lediglich als solcher über ein "Pluswissen", da seine Erkenntnisse sich auf Regionen beziehen, die von der Erfahrungswelt grundlegend verschieden sind. Da er auf diese konzentriert ist, legt er in Dingen der realen Welt meistens eine Art "Infantilismus" an den Tag.^{13/} Selbst wenn dies keine krankhaften Ausmasse annimmt, erschwert es dennoch die Orientierung auf dem Gebiet der Realitäten, ermöglicht keinesfalls eine gesteigerte Selbständigkeit, und der Künstler tut gut daran, "als Privatmensch" nichts "Ausserordentliches" zu unternehmen, sondern sich den bestehenden Umständen anzupassen und seine Kommunikationen lediglich mit künstlerischen Mitteln auszudrücken. /Laut Béla Hegyi wäre Zoltán Latinovits besser beraten gewesen, wenn er "sich nicht geäussert", sondern nur Theater gespielt hätte.^{14/}

Nachdem wir die "privatsprachliche" Konzeption nunmehr überblickt haben, bleibt noch eine Frage offen, die bei der Analyse einer katholischen Zeitschrift unbedingt ins Auge gefasst werden muss: die Beziehungen zwischen Kunst und Religion. Die zur Verfügung stehenden Angaben scheinen darauf hinzuweisen, dass die rationalistische Auffassung einen strikten Antagonismus zwischen den beiden sieht. So erklärt Gyula Hernádi: "Die Kunst kommt der Religion verquer, die Religion kommt der Kunst verquer,"^{15/} weil der Künstler notgedrungen die Wirklichkeit darstellt, die Religion hingegen geradezu die Erkenntnis der Wirklichkeit hindert und - mit den Worten von Miklós Jancsó - "mich von der Möglichkeit, alles zu wissen, ausschliessen will."^{16/} Obwohl keiner von beiden unbedingt eine böswillige Manipulation unterstellt, sind sie höchstens gewillt, anzuerkennen, dass die Religion /namentlich die Christenheit/ eventuell für eine Humanität eintritt, die von den Verkündern "zwangsmässig" mit "Märchen und "Propaganda" der Transzendenz verbunden wird, weil sie sonst an die Massen nicht "verkauft" werden könnte.^{17/} Die beiden bezweifeln sogar die subjektive Religiosität von Künstlern, die traditionell als Gläubige oder "Gottessucher" bekannt sind: "Ich glaube nicht, dass z.B. beim Dichter Endre Ady, bei Ady, dem Gottessucher, diese Suche einen wirklichen, inneren Kampf bedeutet hätte. Vielleicht wird das von Äusseren so gesehen, in Wahrheit ist es aber sehrwohl möglich, dass es sich um etwas anderes handelte. Unter Umständen um die Aussage über Dinge, die nur in diesem Gewand, in dieser Sose, gesagt werden konnten."^{18/} Jancsó und Hernádi kommen wahrscheinlich zu diesem Schluss, weil sie ihre eigene Methode, die bewusste Anwendung des "enttarnenden Mythos", auch bei anderen Künstlern aufzufinden meinen./

Es handelt sich um eine ziemlich unhistorische Denkweise und eine extreme Simplifizierung der Wahrheit. Dieselbe Vereinfachung findet sich aber auch im Fall der irrationalistischen Auffassung, welche die aus menschlicher Sicht wichtigsten Sektoren der Realität ihrem Wesen nach für unüberblickbar und un verstehbar erachtet. Zugleich muss aber auch gesagt werden, dass diese Konzeption Kunst und Religion nicht notwendigerweise als miteinander inkompatibel hinstellt. Nicht allein deshalb, weil diese Ansicht in "Vigilia" vom glaubigen Béla Hegyi vertreten wird, vielmehr weil dieselbe supraindividuelle und unerforschbare Wirklichkeit als gemeinsame Quelle von Religion und Kunst angesehen wird.

Im Gegensatz zur vorigen Auffassung, die bei niemandem in "idealer" Form, in voller Folgerichtigkeit vorzufinden ist, zählt die kommunikationsorientierte gleich mehrere charakteristische Vertreter, die praktisch ganz von dieser

Konzeption ausgehen. Unter ihnen befindet sich Zoltán Latinovits, dessen in "Vigilia" erschienen Schriften diese Ansicht in absolut expliziter und bewusster Form verkörpern.

Dieser Anschauung gemäss existieren innerhalb der einzelnen Werke nicht nur keine "kleinsten Einheiten" mit an sich einheitlicher Bedeutung, auch die Bedeutung des Gesamtwerks ist allein auf Grund der Werke nicht zu entziffern, selbst wenn das gesamte Lebenswerk bereits vorliegt. Zugleich könne aber auch nicht von einem "offenen Werk" die Rede sein, das jeweils eine verschiedene Bedeutung haben kann je nachdem, wie es interpretiert oder aufgenommen wird. Die richtige "Lesart" könne nur festgestellt werden, wenn die für den Autor bezeichnende "Gebrauchsart" zur Zeit der Hervorbringung des Werks rekonstruiert wird. Auf dem Gebiet der Vortragskunst will das bedeuten, dass der Schauspieler die Dichtung nicht "erläutert", sondern "die Rolle des Dichters übernimmt", sich darin einfühlt, die Umstände der Geburt der Dichtung heraufbeschwört und so agiert, als ob ihm die Verszeilen im selben Augenblick eingefallen wären.^{19/} Die Unabdingbarkeit der "Einfühlung" auf dem engeren Gebiet der Schauspielkunst ist schliesslich eine Binsenwahrheit, wenn auch das wünschenswerte Ausmass zu verschiedenen Zeiten und je nach Stilarten verschieden bewertet wurde. Es versteht sich von selbst, dass der Schauspieler auf der Bühne "jemand anderen" darstellt. Viel weniger evident ist jedoch die Bedeutung des Schauspiels als Ganzes. Wie gleich ersichtlich, erachtet Latinovits die Rolle des Regisseurs in diesem Sinne als von durchschlagender Bedeutung. / Auch könne die Darstellung des Dichters keinswegs nur mittels "instinkthafter Einfühlung" erfolgen. Latinovits bereitete sich stets mit grosser Bewusstheit auf den Vortrag einer Dichtung vor: "Wenn ich einen Dichter heraufbeschwören oder heranzitieren will, so muss ich einen gewissen Querschnittsmoment seines Lebens auffinden/.../ Dieser Querschnitt ergibt sich aus folgenden drei Punkten/.../ 1. Die Vergangenheit: Das Origo des Dichters. Es umfasst den Zug der Vorväter, jene Kette, aus der der Dichter hervorgegangen ist,/.../ samt allen Bestimmungen und Zusammenhängen der Gemeinschaft unserer Welt./.../. 2. Die Gegenwart: den Augenblick, in dem die Dichtung geboren wurde./.../ Dieser schliesst /.../ die während des Lebenslaufs aufgesogene geistige, seelische und körperliche Nahrung sowie deren Abfall mit ein./.../ Zugleich tritt darin auch der damalige Weltaugenblick in Erscheinung. /.../ 3. Die Zukunft: Das Empfinden für die künftige Ordnung von Geburt und Tod, ein Empfinden für die Wendepunkte der Geschichte, eine Vorahnung der gemeinschaftlichen Zukunft durch den dichterischen Glauben als Kompass."^{20/} Das will natürlich keineswegs besagen, dass nur eine einzige "authentische" Interpretierung geben könne. "Die Vortragenden sind Menschen von verschiedenem

Temperament, und jenachdem wer sich ihr nähert, erlangt die Dichtung eine jeweils andere Farbung, /.../ verschiedene Akzente."^{21/} Dem Wesen nach aber bleibt der Vortrag stets authentisch, weil der momentane "Lebensquerschnitt" des Schauspielers, seine Grundstimmung und Aussage mit denen des Dichters identisch sind.

Im Gegensatz zur "privatsprachlichen" Konzeption kann hier weder von Extremen der Rationalität noch der Irrationalität gesprochen werden. Der oberflächliche Leser könnte vielleicht glauben, dass das von Latinovits so oft gemalte Bild von Dichtern und Künstlern, die gleich wie Propheten "zwischen Himmel und Erde vermitteln", auf irgendwelche Irrationalität hinweist. Dies ist gar nicht der Fall. Das "Unsagbare", das vom Dichter den Menschen dennoch mitgeteilt wird, ist keineswegs etwas für den "Durchschnittsmenschen" Unverständliches, von rationalen Dingen streng Abgesondertes, bzw. eine zu ihnen parallel laufende, ewige Wirklichkeit /aber auch keine kühle, analysierende Beschreibung der als gegeben erachteten Struktur der Erfahrungswelt/, sondern vom Dichter in geballter Form gesetzte "Zukunft", "Hoffnung" und Gemeinschaftsziel. Durch die Beschreibung des Existierenden, im Prinzip untrennbar von ihr, handelt der Dichter auch stets, indem er die Wirklichkeit erschafft und ausweitet; dies gilt nicht allein für die "prophetischen" Manifestationen, sondern auch für anscheinend unpolitische Aussagen. Der Dichter spielt mit der Sprache auch in dem Sinn, dass er dem vorhandenen neue "Gebrauchsarten" organisch hinzufügt und dadurch die gemeinsame menschliche Sprache bereichert. Nicht von ungefähr vergleicht Latinovits, sich auf den Dichter Ady berufend, den Künstler mit dem Kind, insofern der Künstler ein "Aussenstehender" und "Sonderling" ist, wenn auch in ganz anderem Sinn als es die Anhänger der "privatsprachlichen" Konzeption haben wollen. Das Aussenstehertum gewährt den Künstlern eine gewisse Unbefangenheit, Neigung zum kreativen Spiel und einen weiteren Blick für die Probleme der Menschheit. Dabei bleibt der Künstler, bei relativer Abgesondertheit, trotzdem organischer Teil der Gesellschaft: "Er erlebt und trägt in seinen Werken und seinen Nerven die Aussagen der Gemeinschaft"^{23/} und trachtet nach besten Kräften, diesen Geltung zu verschaffen. Relative Abgesondertheit ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit "Einsamkeit" oder "Konflikt mit den Massen, bzw. mit der Unverständnis der Zeit," sie erfolgt nur durch eine unglückliche Zusammenwirkung gewissen Umstände. Auch für Latinovits war der "Nonkonformismus" kein Selbstzweck: er wurde in die "Partisanenrolle" gedrängt aus Gründen, die ausserhalb seiner selbst lagen. Seine Absichten waren absolut gegenteilige. In seinem Schreiben beruft er sich auf eine Aussage des Schriftstellers Dezső Szabó: "Je grösser

die Persönlichkeit, umso mehr ist sie eins mit der Gemeinschaft."^{24/} Auch kann der Künstler als solcher nicht ohne Gemeinschaft existieren. Was hilft ihm sein "Pluswissen": "Der Baum bringt Früchte durch den himmlischen Mechanismus und die irdischen Atemwurzeln. Nur auf diese Weise kann er eine für jede menschliche Gemeinschaft unnachahmlich glanzvolle, von ewigem Feuer durchdrungene Aussage tun."^{25/} Infolge spezifischer historischer Umstände ist Ungarn in die glückliche Lage geraten, dass seine Künstler das Gemeinschaftsengagement hochgradig bewusst erleben: "Wer hier Verse, Menschen, Liebe und Kampf schreibt, ist gezwungen, in die Politik einzugreifen. Bei uns herrscht dieses Gesetz: es ist ein fataler Segen und kein Verhängnis!"^{26/} Das ist der Grund, weshalb "nirgends so viele mit Himmelsantennen ausgestattete, auserwählte Poeten entstanden sind wie gerade hier."^{27/} Das Ungarnbewusstsein des Künstlers Latinovits beruht auf der Erkenntnis dieses Faktums und dem damit einhergehenden "Missionsglauben" oder "Messianismus", der jedoch keineswegs als Chauvinismus gelten kann, wie das manchmal behauptet wird. /Nicht von ungefähr erhält der Begriff Nation gerade hier und nicht in der "Privatsprachlichen" Konzeption eine besondere Bedeutung. Die funktionsorientierte Kunstanschauung ist philosophisch gesehen engstens mit der Wittgensteinschen Sprachauffassung verwandt, wie das aus dem bisherigen hervorgehen dürfte. Wittgensteins Sprachverständnis kennt keine Sprache im allgemeinen, sondern nur historisch entwickelte, konkrete und wirkliche Gemeinschaften des Sprachgebrauchs, d. h. verschiedene "Lebensformen", Kulturen./

Was Zoltán Latinovits in Bezug auf den lyrischen Vortrag ausführlich erlautert, gilt für ihn - mutatis mutandis - auch für die streng genommene Schauspielkunst. Hier übernimmt der Regisseur die Aufgabe, die dort dem Vortragskünstler obliegt. Auch im Theater geht es nicht darum, die einzig mögliche Interpretation zu finden, bzw. eine vollständig Umdeutung vorzunehmen. Vielmehr geht es um die Identifizierung mit der wesentlichen Aussage des Autors. Allenfalls erfreut sich der Regisseur einer etwas grösseren Freiheit als der Vortragskünstler, da ja das Bühnenwerk von vornherein zur Aufführung bestimmt und daher an sich "halbfertig" ist.^{28/} "Der Schauspieler steht sich selbst und seiner Rolle gegenüber. Im Laufe seiner Schaffenstätigkeit bringt er durch sein Einfühlungsvermögen, seine Phantasie und sein berufliches Können ein anderes Leben hervor.

Der Dramatiker steht dem Tode gegenüber und schafft ein Spiel, um seine Angst zu vertreiben.

Der Regisseur ist mit dem Werk des Autors konfrontiert, mit den darin verborgenen Gedanken und Affekten, daraus bildet er mit seiner Arbeitsgenossen

ein einheitliches, lebensbewahrendes Spiel zur Anschürung des Glaubens und der Hoffnungen der Gemeinschaft.

Das Werk des Dramatikers ist mit den Plänen des Architekten zu vergleichen. Auf Grund dieser Flächenplane, des Grundrisses, der Schnittskizzen und Frontalzeichnungen, erbaut der ausführende Architekt das Haus. Der Ausführende-Regisseur ordnet die Pläne des Autor-Architekten mit Hilfe seiner Phantasie, Weltanschauung und Fachkenntnissen zu einem räumlichen Spiel. Der Ausführende an sich ist nicht befugt, die Pläne des Architekten zu ändern, der Regisseur-Architekt jedoch sehr wohl, das Werk des Autors durch den Reflektor seiner Persönlichkeit zu beleuchten."^{29/}

Um seiner Rolle tatsächlich gerecht werden zu können, benötigt der Regisseur vielseitige theoretische Kenntnisse, tiefgreifende Menschenkenntnis, doch ist dies immer noch weitaus nicht genügend! Eine genauso grosse Bedeutung kommt der Praxis zu. Ein guter Regisseur "muss alle Bühnenarbeiten selbst verrichten können, von der Kulissenmalerei bis zur Schauspielerei."^{30/} Dabei ist letztere von grösster Wichtigkeit, weil "der Schauspieler der wichtigste Helfer des Regisseurs ist."^{31/} Die ideale Lösung wäre, - meint Latinovits - "Regisseure nur nach mehrjähriger Schauspielertätigkeit auszubilden."³² Die ausgezeichnete Bedeutung der Praxis kann ebenfalls durch eine sprachphilosophische Analogie erläutert werden. Das Erlernen einer Sprache bedeutet eigentlich das Aneignen einer "Lebensform", /ob es sich nun um unsere Kultur als Ganzes oder lediglich um ein "Subsystem" wie das Theater handelt/ das heisst, das allein das Leben selbst, die Praxis uns durch ständigen Gebrauch, die Regeln einzuprägen imstande ist." Eine Sprache verstehen, schreibt Wittgenstein, bedeutet soviel, wie eine gewisse Technik zu besitzen."^{33/} Lebt jemand nicht in ständiger Beziehung zum wirklichen, praktischen Sprachgebrauch, wird er dazu neigen, die Sprache regelwidrig zu gebrauchen, getrennt von deren organischer Entwicklung ein spekulatives "Sprachspiel" und Regelsystem hervorzubringen, das sich nicht an die alten Regeln halt, bzw. diese erweitert, sondern ein Fremdes, unorganisches Gebilde darstellt. /Wenn wir - ebenfalls laut Wittgenstein - behaupten, dass "unsere Sprache einer alten Stadt gleicht, einem Konglomerat von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern und zu verschiedenen Zeiten angebauten Teilen, und dieses Ganze von einer Vielzahl von Vorstädten mit geraden und gleichförmigen Häusern umgeben ist"^{34/}, so kann das spekulative Sprachspiel als eine "Vorstadt" gelten, die so fern von der Altstadt liegt, dass sie gar nicht mehr als deren Vorstadt anzusehen ist und ihre Bewohner nichts von denen der ursprünglichen Siedlung wissen./ Der Gute Regisseur muss daher "über organische, von der Vergangenheit gepragte Kenntnisse verfügen."^{35/} Anderenfalls wird er das Theater in ein "Laboratorium"^{36/} verwandeln, der Aufführung theoretische, abstrakte Schemen aufzwingen, sich pure "Interes-

santheit" oder eine mechanische Übernahme von irgendwelchen "Stilarten" zum Ziel setzen, anstatt die Wahrheit sagen zu wollen.^{37/}

Wie bisher zu sehen, kann im Fall dieser Auffassung- im Gegensatz zur "privatsprachlichen" - keine Rede davon sein, dass sich der Künstler, wenn auch nur seiner Absicht nach, mit der simplen Beschreibung der Wirklichkeit zufriedengeben könnte. Er muss trachten, "positive Ideale" zu setzen, natürlich niemals als direkte Propaganda. "Das Ziel eines Dramas ist die Hervorbringung eines höheren Bewusstseins und keine irgendwie geartete Attacke gegen Nerven und Empfindungen des Publikums. Aus gewisser Sicht ist das Schauspiel eine Art Rechtsprechung. Das höchste Gebot eines Bühnenwerkes ist, die Leidenschaft des Publikums so zu wecken, dass auf deren Wellen neue Beziehungen von Mensch zu Mensch sowie von der Menschheit zum Menschen zustande kommen", schreibt Latinovits sich auf Arthur Miller rufend.^{38/}

Selbstverständlich ist diese kommunikationszentrische Kunstanschauung keineswegs allein für Latinovits bezeichnend. Der überwiegende Teil der in "Vigilia" das Wort nehmenden Künstler sowie der Fachleute der Bühnen- und Filmtheorie scheinen derselben Auffassung zu sein, wenn auch nur einzelne oder einige Kriterien davon in ihren Ausserungen erscheinen; das hängt damit zusammen, dass ihre Schriften zahlenmässig weit hinter jenen von Latinovits zurückbleiben. Die ständigen Mitarbeiter des Blattes ausgenommen, publizierte nur die herausragende Schauspielerin, Mária Mezei, noch mehr in "Vigilia" über ihre, den Gedanken von Latinovits verwandte, Konzeption des "Liebes-theaters". Von den namhafteren Künstlern sollen hier noch der Regisseur Zoltán Huszárik, die Schauspielerin Éva Ruttkai und der Schauspieler György Bánffy,^{39/} von den Theoretikern vor allem István Nemeskürty aufgezählt werden.
/Eine selbstverständlich unvollkommene Aufzählung./

Charakteristisch für alle ist die Suche nach einer gewissen "Universalität". Das bedeutet einerseits, dass die meisten eine vielseitige Begabung besitzen, sich mit zwei-drei Kunstgattungen zugleich befassen. Andererseits erachten sie das moralische Engagement als primär, von dem ihr gesamtes menschliches Verhalten geprägt ist, und ihre Wirkungsabsichten beschränken sich nicht allein auf das Gebiet der Kunst. /"Was ich zu sagen habe, überschreitet bei weitem den Rahmen der Möglichkeiten für einen Schauspieler", schreibt Mária Mezei.^{40/}

In der Tat kann ein Werk selbst dann Wirkung und Bewegungskraft haben, wenn der Künstler seine "privatmenschlichen" Emotionen und moralische Stellungnahmen subjektiv nicht hineinzubringen trachtet /sich vielleicht gar nicht engagiert fühlt/ und sein Werk ausschliesslich als "Darstellung" versteht. Der Effekt hängt aber in diesem Falle davon ab, welche Tiefe und Objektivität

die Wirklichkeitserkenntnisse des Künstlers besitzen, und es kann geschehen, dass die "Darstellung" auf einem ziemlich partikularen Niveau steckenbleibt. Gezwungen zu einer möglichst adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit ist lediglich der auf die Wirklichkeit einzuwirken, in ihr zu handeln bestrebte Künstler, der durch sein Werk die Menschen in bestimmter Richtung zu geänderten Anschauungen überreden will. /Dies gilt natürlich in viel beschränkterem Masse für die Kunst als für die Gesellschaftswissenschaften und vor allem für die Politik, in der eine richtige Erkenntnis der Lage im Interesse der Erlangung bzw. Erhaltung der Macht nicht selten eine direkte Herausforderung auf Tod und Leben ist. In der Kunst erweist sich manchmal selbst das inadäquate Wirklichkeitsbild als verkaufbar, es bestehen grosse Möglichkeiten für den "Bluff", denn die Falsifikation ist fast ein Ding der Unmöglichkeit./ Aus dem Aspekt des Gemeininteresses eines Werks ist daher die ursprüngliche, subjektive Ansicht des Schaffenden nur massgeblich. István Nemeskürty erklärt dazu: "...ohne innere Werte, ohne etische Höhen und Verantwortungsnormen lassen sich keine gewichtigen Werke hervorbringen./.../ In Bezug auf die Beziehungen zwischen Publikum und Künstler gibt es drei Möglichkeiten Filme zu machen: 1. Der Künstler wünscht, den Zuschauern etwas mitzuteilen /sie zu unterhalten oder ihnen etwas von seinen grossen Erlebnissen, Entdeckungen aus der Wirklichkeit, zu übermitteln, genauso wie es der Schriftsteller mit seinen Lesern halt/; 2. Der Künstler denkt weder bewusst noch unbewusst an das Publikum, sondern trachtet, sich selbst und die Welt neuartig auszudrücken und zu kommentieren /Beispiele dafür sind die Filmemacher István Szabó, István Gaál, Miklós Jancsó/. 3. In diesem Fall steht die Sache schlecht, heutzutage trifft man diese Variante immer öfter. Der Künstler wünscht weder zum Publikum zu sprechen, das ihn gar nicht interessiert, noch auch die Welt auszudrücken, weil er sich von ihr abkapselt. Er bastelt lediglich an seinen zur für ihn selbst wichtigen, inneren, intimen, persönlichen Sorgen herum, und wenn er einen Film macht, so bestimmt er das Werk - im Bewusstsein seines vermeintlichen oder wahren Rechts - für den engen Kreis seiner "Anhänger".^{40/} Die drei Kategorien sind untereinander natürlich nicht scharf abzugrenzen. Das gilt nicht nur für die Beziehungen der zweiten und dritten Gruppe, /die beide darauf beruhen, dass ungeachtet der deklarierten Absicht des Schaffenden, das Werk in engerem oder witeren Kreis wirksam wird/; auch zwischen den ersten beiden Kategorien besteht kein scharfen Unterschied. So legt z.B. Jancsó zwar keine "positiven Ideen" in das Werk selbst, wünscht jedoch eingestandenermassen durch die pure Beschreibung der Wahrheit zu wirken, "aufzuklären". Falls sich jedoch die Absicht im Werk nicht direkt widerspiegelt, besteht die Gefahr, dass die einfache Aufzeigung der Wirklich-

keit - insbesondere falls diese /im Gegensatz zur deklarierten Absicht des Andernwillens/ als von ewiger Schickalschaftigkeit dargestellt wird - den Eindruck erweckt, dass die absurde Lage bejaht wird und als "pessimistischer Kitsch" funktioniert, im Gegensatz zum "optimistischen Kitsch", der das Bestehende als "gut" und harmonisch darstellt und bestätigt. Dies kann auch beim besten Willen des schaffenden vorkommen.

Die Anhänger der funktionsorientierten Kunstanschauung bringen fast ausnahmslos der Christenheit Sympathie entgegen, doch lässt sich ausserordentlich schwer feststellen, wer und in welchem Masse auch den Dogmen noch als religiös gelten kann, zumal die Mehrheit einem solchen Entscheid überhaupt kein Gewicht beimisst. Der Akzent wird vielmehr auf die ethischen Konsequenzen des Glaubens, auf Liebesorientiertheit, Humanismus usw. gesetzt. Auf ihren ausdrücklichen Gottesglauben beruft sich öfters allein die Protestantin Mária Mezei. Aber auch die der Form nach katholischen Autoren nehmen einen mehr oder weniger "protestantischen" Standpunkt ein, indem sie meistens nicht viel für offizielle Formen, für den institutionellen, organisierten Rahmen, für die "sichtbare Kirche" übrighaben. Sogar Béla Hegyi nimmt mehrmals Abstand von der Christenheit als Institution.^{42/} Bei expliziten Berufungen auf die Religion werden vor allem die Evangelien zitiert, was an sich schon eine Annäherung an den Protestantismus, an das Prinzip der "sola scriptura" bedeutet. Hingegen wird das Prinzip der "sola gratia" im allgemeinen nicht befolgt, und menschliche Freiheit sowie moralische Verantwortung erhalten ein grosses Gewicht. István Nemeskürty erachtet die kalvinistische Anschauung der Präddestination für ausdrücklich schädlich aus der Sicht der ungarischen historischen Entwicklung, wenigstens in dem Sinne, dass sich in deren Folge eine Art nationaler Pflichtpessimismus um ungarischen Bewusstsein festgelegt hat: Die historischen Tragödien des Landes werden als zwangsmässig und lediglich von ausseren Umständen verursacht angesehen, man empfindet sich selbst als hilfloses Opfer.^{43/} Dabei klingt eine bestimmte Äusserung Nemeskürty's nicht allein protestantisch gefärbt, sondern weist geradewegs in Richtung der "radikalen Theologie". Indem er einen Bergman-Film analysiert, sagt er: "Es ist überflüssig /.../ an eine durch menschliche Phantasie herausgebildete Gottheit zu glauben, eine solche gibt es nicht. Wenn wir sie uns solchermassen vorstellen, ergeht es uns wie der seelisch kranken Karin mit ihrem Spinnengott. /.../ Was uns zu tun bleibt, der einzige Weg, der zu Gott, also zu uns selbst und zu unseren Nächsten, zur Gemeinschaft führen /und vor der Verfremdung bewahren/ kann, ist die Liebe."^{44/} /Hervorhebung von Z.T./ Damit ist gewissermassen auch die Anschauung von Latinovits verwandt, der die Begriffe Christenheit und Sozialis-

mus mehrmals synonym verwendet und Jesus als "Tagespolitiker" versteht.^{45/}

Bemerkenswert ist zugleich, dass die funktionsorientierte Kunstauffassung, die das Gewicht auf die organische Natur der Kultur, auf den Wert der Traditionen legt und die Kunst als einen "Gemeinschaftsritus" versteht, /neben Latinovits vertritt Zoltán Huszárík dies in ausdrücklicher Form/ im grossen und ganzen eher von katholischer als von protestantischer Gesinnung zeugt. /Nicht von ungefähr fühlte sich der führende Vertreter der sprachphilosophischen Abwandlung dieser Anschauung, Ludwig Wittgenstein, zum Katholizismus hingezogen./ Ziehen wir dies in Betracht und nicht die Art und Weise, wie die einzelnen Künstler ihre Beziehungen zur Religion darstellen, so lässt sich die Schlussfolgerung vermeiden, wonach "Vigilia" - zumindest in ihren Schriften über Theater und Film - eher ein protestantisches als ein katholisches Blatt sein könnte.

Anmerkungen

- 1/ Werkstätte des geistigen Lebens. Die Dichterin Ágnes Gergely in der Redaktion der "Vigilia". "Élet és Irodalom" /Literarisches Wochenblatt "Leben und Literatur" /18.12.1971.
- 2/ Vigilia-Gespräch mit Miklós Jancsó und Gyula Hernádi. "Vigilia", 1972/5.
- 3/ s.o.
- 4/ s.o.
- 5/ Über die Beziehungen von Miklós Jancsó zum Strukturalismus s. Péter Józsa: Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. /Beiträge zur Theorie der Ideologie und der Bedeutung/ Budapest, 1979.
Hier ist zu vermerken, dass sich meine Aussagen über Jancsós Auffassungen vor allem auf seine dem Gespräch von 1972 vorangegangenen Werke beziehen.
- 6/ Vigilia-Gespräch mit Miklós Jancsó... a.a.O.
- 7/ s.o.
- 8/ Zoltán Latinovits: Brief an Miklós Jancsó in: Béla Hegyi: Latinovits. Legenda, valóság, emlékezet. /Latinovits, Legende, Wirklichkeit, Gedenken./ Budapest, 1983, 272 S.
- 9/ Béla Hegyi: Gespräch mit Zoltán Latinovits. "Vigilia", 1982/2
- 10/ Vigilia-Gespräch mit Miklós Jancsó a.a.O.
- 11/ s.o.
- 12/ s.o.
- 13/ Béla Hegyi: Gespräch mit Zoltán Huszárík a.a.O.
- 14/ Béla Hegyi: Gespräch mit Éva Ruttkai. Vigilia 1977/6.

15/ Vigilia-Gespräch mit Miklós Jancsó a.a.O.

16/ s.o.

17/ s.o.

18/ s.o.

19/ Zoltán Latinovits: Költő versét mondani /Eine Dichtung vortragen/
Vigilia 1972/4.

20/ s.o.

21/ s.o.

22/ Zoltán Latinovits: "Az izgága Jézusok" /Die quengelnden Jesusse" Vigilia
1977/6

23/ Zoltán Latinovits: Költő versét mondani /Eine Dichtung vortragen/ a.a.O.

24/ Zoltán Latinovits: A Bagó story /Die Bagó-Story/
5. Auf unwegsamen Pfaden. Vigilia 1976/6

25/ Zoltán Latinovits: Költő versét mondani /Eine Dichtung vortragen/ a.a.O.

26/ s.o.

27/ s.o.

28/ Zoltán Latinovits: Drámát rendezni /Bühnenregie führen/ Vigilia 1972/7.

29/ s.o.

30/ s.o.

31/ s.o.

32/ s.o.

- 33/ Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen 199§
- 34/ s.o. 18§
- 35/ Zoltán Latinovits: Drámát rendezni /Bühnenregie führen/ a.a.O.
- 36/ Zoltán Latinovits: A Bagó story /Die Bagó-Story/ 5.a.a.O.
- 37/ Zoltán Latinovits: Drámát rendezni /Bühnenregie führen/ a.a.O.
- 38/ s.o.
- 39/ Vigilia-Gespräch mit György Bánffy, Vigilia 1985/8
- 40/ Mária Mezei: Bujdosó lány I. /Das heimatlose Mädchen/ Vigilia 1975/1
- 41/ Vigilia-Gespräch mit István Nemeskürty, Vigilia 1974
- 42/ Vigilia-Gespräch mit Miklós Jancsó... a.a.O.
- 43/ Vigilia-Gespräch mit István Nemeskürty a.a.O.
- 44/ In: Ede Tarbay: Az irástudó elkötelezettsége /Die Filmästhetik von István Nemeskürty /Das Engagement des Schriftkundigen/ Vigilia 1978/2
- 45/ Zoltán Latinovits: "Az izgága Jézusok" /Die quengelnden Jesusse/ a.a.O.

Der Einfluss der "dialektischen Theologie" in der ungarischen protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen^x

Im ungarischen theologischen Fachschrifttum der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg liegt noch keine gründliche monographische Bearbeitung der Geschichte der ungarischen protestantischen Theologie der Zwischenkriegszeit vor. Das ist umso überraschender, als eben zu dieser Zeit sowohl in Westeuropa, als auch in Ungarn eine der grössten Wendungen in der protestantischen Theologie stattgefunden hat. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Geschichte der protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen in kleineren Studien oder in Arbeiten grösseren Umfanges /mit umfassender Zielsetzung in irgendeinem Zusammenhang/ aus diesem oder jenem Gesichtspunkt überhaupt nicht behandelt worden wäre. Diese können aber den Mangel an systematischer Bearbeitung offensichtlich nicht beheben, was auch die "Lösung" der mit dem Titel unserer Studie übernommenen Aufgabe sehr erschwerte. /Gleichzeitig ist mitzuteilen, dass dem Forscher hervorragende, alle Ansprüche befriedigende Barth-Bibliographien zur Verfügung stehen./

Die theologische Wende, die in der protestantischen Theologie im Deutschland der 20er Jahren explosionsartig, in Ungarn etwas später und langsamer /etwa von der zweiten Hälfte der 20er Jahre bis zur zweiten Hälfte der 30er Jahre/ verlief, betrachtet die ungarische protestantische Theologie unserer Tage als eine positive Wende von epochemachender Bedeutung. Für uns ist aber eben das von Interesse, wie man die vor allen mit Barthas Namen gekennzeichnete "dialektische Theologie" in Ungarn zwischen den Weltkriegen bewertete. Die im Titel vorgezeichnete Aufgabe bestimmt schon von vornherein den Charakter unserer Untersuchungen, deren Ziel demnach nicht die systematische Darstellung irgendeines theologischen Systems oder einer Richtung ist, sondern wir sind bemüht - gewisse Sachkenntnisse notwendigerweise vorausgesetzt - das Eindringen und die Verbreitung der dialektischen Theologie in das ungarische protestantische Denken zu skizzieren und zu registrieren, und die durch sie hervorgerufenen Veränderungen, mit einem Vort: ihre Wirkungsgeschichte darzustellen. Das erklärt zugleich den deskriptiven Charakter der vorliegenden Arbeit.

Das allgemeine Lagebild der ungarischen protestantischen Theologie vor dem Ersten Weltkrieg entspricht im grossen und ganzen einer Charakterisierung, die auch über die damalige deutsche protestantische Theologie gegeben werden

x Siehe S. 44

könnte. Im 19. Jahrhundert nahm auch in Ungarn die rational-liberale Theologie eine dominierende Stellung ein, aber es waren auch andere theologische Richtungen, die romantische Theologie ausgenommen, meistens natürlich mit spezifisch ungarischer Färbung, anzutreffen. Die allgemeingültige Behauptung, wonach die ungarische protestantische Theologie in ihren Grundzügen immer schon von der Entwicklung der westeuropäischen protestantischen Theologie abhing, gilt auch für die hier untersuchte Periode. Die Entwicklung der ungarischen protestantischen Theologie hing natürlich nicht allein von ihren Beziehungen zu ausländischen theologischen Richtungen ab, sondern es wirkten in ihr immer - zwar auf indirekte Weise und häufig mit mehrfacher Übersetzung - die allgemeine Situation der Gesellschaft und mitunter auch beachtliche historisch-politische Veränderungen mit, die mit der durch die Kirche in der Gesellschaft eingenommenen Rolle, Stellung, Machtposition usw. zusammenhängen. Von solcher Bedeutung waren z. B. der Friedensvertrag von Trianon, die Räterepublik, wie auch die demokratische Wende in Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg. Gleichzeitig beeinflussten die Entwicklung der Theologie auch weitere Faktoren - aus theologischer Sicht beinahe immer negativ - wie z.B. die unterschiedlichen politischen Ideologien. Darüber hinaus wirkten auf sie offensichtlich auch noch weitere Faktoren, wie die kirchenhistorisch eigenartige Entwicklung gewisser Regionen /z. B. von Transsylvanien/, oder ihre eigenen theologiegeschichtlichen Traditionen, oder ihre Beziehung zur Philosophie /wie andersgestaltet ist z. B. die ungarische, die "Böhmsche" Variante des protestantischen Neukantianismus- Bartók, Tankó - als seine deutsche, ritschlianische Form/. In eine Untersuchung all dieser Zusammenhänge können wir hier nicht eingehen, wir berufen uns nur fallweise auf sie. So trugen z. B. dazu, dass zwischen den zwei Weltkriegen in der evangelischen Theologie solche Ideen zu führenden Rollen gelangen konnten, wie der sogenannte "christliche Kurs", der Irredentismus und Antisemitismus und solche, - neben ihrer theologischen Unbegründung ausserhalb der Theologie wirkende Faktoren - bei, wie die Entstehung und der Fall der Räterepublik und die Folgen von Trianon u. a. m. /Worauf auch Tibor Fabiny hinweist.^{1/} Wir nähern uns der Entwicklung der protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen im folgenden ausschliesslich aus theologiegeschichtlicher Sicht und innerhalb deren mit der Verbreitung und mit dem Einfluss einer Richtung ausführlich. Allgemeine theologiegeschichtliche Zusammenhänge behandeln wir nur in einem zur Verrichtung unserer Aufgabe notwendigen Mass.

Um die Jahrhundertwende wies der theologische Liberalismus auch in Ungarn gewisse Krisenerscheinungen auf, obzwar er seine führende Rolle noch besass.

Über eine Krisenstimmung von einem Ausmass wie in Deutschland können wir in der ungarischen protestantischen Theologie weder in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, noch in der Periode zwischen den Weltkriegen reden. Die Anhänger der alten Theologie betrachteten die dialektische Theologie bloss als eine neue Richtung unter vielen anderen, und sie nahmen zu ihr in diesem Sinn Stellung. Anfangs bemerkten sie die Bedeutung dieser Richtung, und dass sie sich über die anderen zu erheben trachtet, kaum, obzwar z. B. Tavaszy alles unternimmt, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

Der Bruch mit den alten und die Suche nach neuen Wegen, die Erkenntnis, dass etwas Neues notwendig ist, ging auch in Ungarn von der Entdeckung der Probleme des kirchlichen Lebens aus /Verseichtung und Verflachung des persönlichen und des gemeinschaftlichen religiösen Lebens, Formalismus/. Diese Anfänge verliefen mit einiger Verspätung parallel zu den ersten Schritten Barths und seiner Nachfolger, aber unbedingt vollkommen unabhängig von ihm. Die beiden wichtigsten Persönlichkeiten dieser Suche nach einem neuen Weg sind zwei hervorragende Theologen dieser Periode, Imre Révész jr. Seelsorger zu Debrecen und Sándor Makkai, damals Theologieprofessor in Kolozsvár /später wurden beide führende kirchliche Persönlichkeiten, der letztere wurde Reformierten Bischof von Transsylvanien und der erstere Bischof des Kirchendistriktes Jenseits der Theiss, so dass sie sich in die Kirchengeschichte auch ihres Amtes wegen eingeschrieben haben/. Den möglichen Ausweg aus der Situation sahen sie in der Rückkehr zum "Kalvinismus". Im folgenden stellen wir jene Teile ihrer theologischen Auffassung dar, die den Boden dazu "vorbereiteten", dass die dialektische Theologie in Ungarn Wurzeln schlagen konnte. Das ausserordentlich reiche literarische Schaffen von Imre Révész können wir hier natürlich nicht darstellen. Auch aus seinem vielfaltigen Presseschaffen können wir nur einige Artikel erwähnen. /Er war 1921-23 Redakteur von Hit és Élet /Glaube und Leben/, 1926-1930 von Debreceni Protestáns Lap /Debrecener Protestantisches Blatt/, 1934-1939 leitender Mitarbeiter von Református Élet /Reformiertes Leben/, von 1924 Mitredakteur von Protestáns Szemle /Protestantische Rundschau/. Von 1921 an redigierte er und publizierte er das Blatt Hit és Élet /Glaube und Leben/ als Beilage der Zeitung Tisztántuli Ujság. Schon in seinem in der ersten Nummer erschienenen Artikel des Titels "Seelischer Calvinismus" analysiert er die Situation des damaligen Calvinismus und stellt fest, dass die ungarischen Reformierten, als sie sich noch nicht demonstrativ Calvinisten nannten, Calvin viel treuer waren, als in den neueren Zeiten. Er sieht die "Lösung" nicht im Aufgeben dieser Benennung, sondern darin, dass der Calvinismus wieder inhaltvoller, also "seelisch" gestaltet werde: "Wir sollen unseren

Kalvinismus im Feuer unserer Seele seelisch machen! Ihn zu Glaube und Leben machen! Was er auch in der Seele Kalvins und seiner Anhänger war!"² Seine Arbeit "Der heutige ungarische Calvinismus" erschien in Fortsetzungen und 1922 auch als Sonderbeilage. Darin bewertet er die in der reformierten Kirche vorhandenen Richtungen und schreibt in diesem Zusammenhang: "In Wirklichkeit ist der Calvinismus doch nicht nur Liberalismus oder Konservativismus, doch nicht nur Kirchenpolitik oder Volkssitte, Volksbrauch in erster Linie, sondern Religion. Für die reformierte Christenheit ist der persönliche Glaube der Herd, dessen Feuer nie ausgehen darf. Calvin war auch Politiker, er war auch Sittenrichter, er war auch Reformator und er war ein wenig auch Caesar, aber er konnte all das sein, weil er ein mit seinem Gott ringender Prophet und ein mit seinem Erlöser Gespräche führender, von ihm persönliche Befehle entgegennehmender Apostel ... war. Heute sind die Seelen vom Typ Kalvins, diese Gotteskämpfer, seltener geworden. Der Herd des persönlichen Glaubenslebens ist am Erlöschen. Der antikatholische Calvinismus merkte diese Sorge nicht, behauptete sogar mit Vorliebe, dass es diese Sorge gar nicht gibt. Der antiliberalen Calvinismus begann diese Sorge schon eher zu erkennen, wusste aber nicht, wo mit der Abhilfe zu beginnen. Beide liefen nur im Kreis um das urtümliche Herd herum und waren in seiner Verteidigung gerne gestorben, und noch lieber hatten sie einander von dort verjagt, aber keiner verstand, das Geblase zu betätigen und keiner brachte frisches Reisig auf das Feuer. Für das Anfachen dieses Feuers gebührt dem dritten Typ des Calvinismus, dem pietistischen Calvinismus Lob. Diesen Attribut benütze ich nur mangels eines besseren, als Unterscheidungs- und Sammelname."³ Daraus ist ersichtlich, dass die Kalvin-Interpretation von Révész von jenen seiner Zeitgenossen abweicht und dass er im Gegensatz zu ihnen aussagt, dass das Christentum in erster Linie Religion ist, die den lebendiger, persönlichen Glauben nicht entbehren kann, welcher laut seiner Auslegung vor allen Kalvin und den "wahren Calvinismus" kennzeichnet. Eine ähnliche Meinung über den Calvinismus - aber in scharferer Formulierung - vertritt Sándor Makkai, dessen prophetischer Geist und dessen Verantwortung für Glaube und Kirche mit jenen von Barth weitteifern. Davon zeugt sein Artikel "Die 'alten' und 'neuen' Arbeiter /Wendepunkt im Leben unserer Kirche/".⁴ Ohne zu übertreiben, kann man sagen, dass man beim Lesen dieses Artikels als seinen Autor Barth oder Gogarten vermuten könnte. Es ist dabei aber nicht einmal von ihrem Einfluss die Rede! Als dieser Artikel erschien, war der erste ungarische Anhänger und Vorsteller der dialektischen Theologie erst daran, Barths Schriften und Neuerungsbestrebungen kennenzulernen, aber er mahnte zu bedächtigen Vorbehalten diesen gegenüber.

Der Artikel Makkais ist aber, wie es aus dem folgenden Zitat hervorgeht, schon viel weiter vorangeschritten. Wie gewagt diese Behauptung auch erscheinen mag, halt er - mindestens laut seinem Programm - im Wesentlichen schon dort, wo die Barthsche, Gogartensche Theologie! Und dazu völlig unabhängig von ihnen! Ähnlich radikal ist die Abrechnung mit dem theologischen Nachlass der Vergangenheit und ähnlich ist auch die vorgezeichnete Richtung des Fortschritts /über diese zwei grundlegende Merkmale hinaus ist sogar die Annäherung und Beurteilung gewisser konkreter inhaltlicher Fragen /z. B. Kirche, Predigt/ auch ähnlich, fallweise überrascht auch die Verwandtschaft des Stils und der Formulierung /es ist z. B. Barths Hauptsatz: Gott ist Gott, Makkais: "Die Kirche ist die Kirche"/.

Um das zu illustrieren, folgt ein Zitat grösseren Umfanges: "In den Artikeln kirchlicher Zeitungen, im Verhalten und in Ausserungen und auch im alltäglichen Leben der Mitarbeiter der Kirche, mehren sich die Zeichen, dass innerhalb der Kirche eine notwendige und unabwendbare Krise begonnen hat, welche im Interesse ihres Lebens und ihrer Zukunft eine neue und geeignetere Auffassung des Begriffs Kirche fordert ... Wir haben schon mehrmals betont, dass die grosse Sorge unserer Kirche darin besteht, dass sie nicht genügend weiss und erlebt, dass sie Kirche ist; das seelische und geistige Organ des Lebens in Christus, und dass sie als juristische, administrative und kulturelle Institution zufolge der übertriebenen Durchsetzung dieser ihre Züge, ihr eigenens, wahres Wesen in sich und in ihren Mitarbeitern in den Hintergrund verdrängt hat. Der Wahlspruch des 'neuen' Lebens lautet also sehr tief und ernst verstanden folgendes: 'Die Kirche ist die Kirche!'. Die richtige oder unrichtige Interpretation dieses Wahlspruches teilt die Mitarbeiter der Kirche in zwei Lager, die 'alt' und 'neu' bezeichner wurden. Die Mentalität der 'alten' kennzeichnet, dass sie völlig an dem Begriff und an der Form der Kirchen vor der Veränderung der Welt /vor dem ersten Weltkrieg - der Vf./ festhaften, und zwar daran, dass die Kirche im Rahmen und unter dem Schutz des nationalen und staatlichen Lebens steht. Die Basis ihres Denkens ist eine Amtskirche, die durch ihre gesetzlich anerkannte Verfassung, gesetze, Organisation, ihre behördlichen, Verwaltungs- und Disziplinärfaktoren, Schulen und staatlichen Subventionen lebte oder zu leben schien. Für diese Mentalität ... ist kennzeichnend, dass für die speziellen kirchlichen Arbeiten /seelsorge der Kinder und Jugend, aufbauende Predigt, persönliche Pastorisation, für intensiveres Gebet, ernstliche Beschäftigung mit der Bibel usw./ weniger Aufmerksamkeit und hauptsächlich weniger Vertrauen aufgewendet werden, wegen administrative und weltliche kulturelle Aktivitäten überwiegen, die Tätigkeit der Pfarrer als Beamtenarbeit hingestellt wird ... Diese Mentalität

in der Kirche ist ein rationalistisches Erbe. Dementsprechend setzte sie im Grunde ihrer Seele in die Verstandesmässige Kultur, in die Kraft der nüchternen Moral, in die nationalen und rassischen Werte viel mehr Glaube und Vertrauen, als auf Grund einer seelischen Gemeinschaft mit Christus in den lebendigen Gott. Auf dem Firmament dieses Geistes sind die zwei glänzenden Sterne das Nationalgefühl und die weltliche Bildung. Die Kirche gilt als ein Faktor, der die Nation erhält und Bildung verleiht. Das heilige und unantastbare Ideal dieser Gesinnung ist die lehrende Kirche ... Auch im Seelsorger wird nur der Lehrer geschätzt. Laut dieser Überzeugung hängt das Leben und die Zukunft der Kirche nicht so sehr vom religiösen Leben und von der Tätigkeit der Seelsorger, als von den Schulen und von der kulturellen Arbeit der Lehrer ab. ... Mangels eines tiefen und regelmässigen, persönlichen christlichen Lebens sehen sie nur Ruinen und führen eine einseitige Gravaminapolitik.

Der 'neue' Geist zeigt dagegen die folgenden Charakterzüge. Vor allem existiert dieser neue Geist, er erwacht, er lebt, auch wenn man ihn nicht wahrnehmen will. Der neue Geist ist ... kein Feind der Vergangenheit. Die Banden seiner Tradition ... reichen bis zum Evangelium zurück und gerade bis dahin ... Charakteristisch für seine Vertreter ist, dass sie die Zukunft der Kirche auf ein stärkeres, ein sogar unüberwindbares Fundament setzen wollen und glauben, dass die Kirche nicht dort ist, wo ihre Stempel, Akten, Archive und Ämter sind, sondern dort, wo sie Seele wird, wo der Glaube Christus selbst sein wird. Wir sollen die folgende Wahrheit verstehen: Wo unsere Psalmen aus ganzem Herzen erschallen, wo die Seelen beten, wo sie unter der Sünde zusammenbrechen und wiedergeboren werden auf den Armen der Gnade durch den Glauben, wo die Bibel alltägliche seeliche Nahrung ist, wo das lebendige Wort verkündet wird ... und wo die Liebe waltet: dort ist die Kirche in ihrer vollen göttlichen und historischen Kraft und Macht. Es müssen die Wege und Weisen der seelischen Kirche gefunden werden und wir müssen glauben, dass wir auf diesen Wegen empfängliche Seelen und auch Wunder antreffen, denn es geht ja um die Sache Gottes! ... Unserer Kirche steht eine grosse Aufgabe bevor: sie muss ihre institutionale Hoffart, Trägheit und ihren Unglauben ablegen. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir unseren Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, nicht auf das Vergängliche, sondern auf das Ewige heften ... Uns obliegt zu arbeiten, die Gabe des Wachstums ist bei Gott.

Ich betrachte die Gesamtheit unseres Kirchenlebens ... und angesichts eines grossen Teils davon schreie ich bestürzt auf: Ist es denn möglich,

dass die Mitarbeiter der Kirche so wenig an die Macht der Seele Christi glauben und so töricht auf ihre eigene menschliche Weisheit, auf die Buchstaben und auf die Steine ihrer menschlichen Institutionen vertrauen? Wollen sie denn nicht glauben, dass in der Kirche nur die Seele und Gott die Wirklichkeit sind und alles daraus folgt?

Es mögen diese Zeilen die Botschaft der 'Neuen' an die 'Alten' übermitteln. Die Uhr hat geschlagen. Wer ist mit uns oder gegen uns? Wir fühlen, das sind tragische Zeiten - für Euch! Gebet acht! Jetzt spricht noch die Liebe zu Euch. Ihr könnt noch die Tür der Gnade sein ... Wenn Ihr aber zu ihren verrosteten Schlössern werdet, werdet Ihr abbrechen, Ihr werdet vernichtet und die Sündenlast bleibt auf Euch, dass Ihr zu zeitweiligen Hindernissen des Lebens geworden seid und Christi Triumph in der Kirche gehemmt habet."⁶

Das Zitat war vielleicht ein wenig zu lang, aber es veranschaulicht "direkt" die Auffassung Makkais über das damalige kirchliche und theologische Leben /die immer eng zusammenhängen/, über die Ursachen der Krise /Vorherrschaft eines rational-liberalen Geistes und eines Kulturprotestantismus im kirchlichen Leben und in der Theologie/, über die radikale Kritik der vorangegangenen Entwicklung /die Theologie und die Kirchen müssen auf Gott gegründet werden, den Glauben muss man zu einem persönlichen, lebendigen Glauben gestalten, die Kirche muss aus einer lehrenden zu einer predigenden Kirche gemacht werden/. Was ist das, wenn nicht eine offene und aufrichtige Abrechnung mit dem Erbe der Vergangenheit - und zum Teil sogar auch mit den Ideen der Entwicklungen in der damaligen nächsten Zukunft /"christlich-nationales Ungarn", Rassenstheorie, unbändiger Nationalismus/ - und die Verkündigung eines neuen Programms? Und zwar eben im Geist der dialektischen Theologie, mit ihrem Radikalismus /die Beurteilung der historischen Formen des Calvinismus ist bei Makkai in ihren Einzelheiten vielleicht nuancierter, aber das letzte Urteil beider ist dasselbe!/, und mit einer zu der dialektischen Theologie konvergierenden Lösungsrichtung /Konzentrierung auf das in der Heiligen Schrift offenbarte Wort des lebendigen Gottes/. Es folgt noch ein Zitat aus Makkais Calvinismusinterpretation. "Siehe da, der Calvinismus! Er ist nichts anderes, aber auch nicht mehr und nicht weniger, als die konsequent, vollständig erlebte Religion ... Gottes Souveränität in allen Relationen des Lebens: das ist das selbstlose Weltherrschaftsprogramm des Calvinismus, und Calvinist ist dessen Schicksal Gott ist. Ist der Calvinismus eine Religion? Ganz und gar. Und der ungarische Calvinismus? Er muss zur Religion werden, sonst ist er verloren. - Dem Calvinismus verlieh im Laufe der Geschichte gerade das seine besondere Kraft, dass obgleich er die Religion vor allen zum persönlichen, inneren Erlebnis machte, er zugleich energischer als jeglicher andere religiöse Typ forderte, dass das

persönliche Erlebnis objektive, sachliche Kriterien haben soll, welche die 'aus Gnade, durch den Glauben' geborene Erfahrung sowohl für die Gemeinschaft der Gläubigen, wie für die sich konfrontierenden geistigen Gegner erfassbar ausdrücken, bestimmt festlegen, bewusst und kontrollierbar gestalten. Diese objektive Grundlage, diesen einzigen und ausreichend sachlichen Ausdruck des Erlebnisses, sieht der Calvinismus in der Bibel, als in Gottes Wort. Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift beruht darauf, dass sie als göttliche Äusserung die alleinige sichere Quelle des christlichen Glaubens, der alleinige Schlüssel der wesentlichen Erkenntnis von Gott, Mensch und Welt, sowie die ausschliessliche Regel der christlichen Lebensführung ist."⁷ Feststellungen von ähnlichem Geist und ähnlicher Kraft könnten wir von Makkai noch weiter zitieren. Das genügt aber zur Veranschaulichung dessen, auf welchen Boden die gerade zu dieser Zeit in Transsylvanien einsickernde anfängliche dialektische Theologie fiel, und warum sie so rasch so viele begeisterte Anhänger in der jüngeren Theologengeneration /Sándor Tavaszy, Lajos Imre, Lajos Gönczi, Géza Nagy usw./ fand. Hierbei spielten selbstverständlich auch andere Faktoren mit, wie z. B. dass die Verbreitung der liberalen Theologie im Zuge der Tätigkeit der Gebrüder Kovács /Albert und Ödön/ ebenfalls aus Transsylvanien nach Ungarn erfolgte und eine der stärksten Hochburgen der liberalen Theologie in Ungarn eben die sog. Enyeder Theologie⁸ war und die Widersprüche der liberalen Theologie sich hier offensichtlich markanter meldeten, als z. B. in Debrecen, wo die liberale Theologie keinen so grossen Einfluss erlangen konnte.

Durch die Darlegung einiger Gedanken von Révész und Makkai versuchten wir, die nach dem ersten Weltkrieg auf Grund eigener Anregungen und Einsichten beginnende theologische Wegsuche ungarischer Theologen vorzustellen. Bevor wir aber auf die Rezeption der dialektischen Theologie in Ungarn übergehen, müssen wir uns kurz mit den theologischen Richtungen befassen, die voneinander zwar unterscheidbar, aber nicht trennbar sind. Bekanntlich bietet die ungarische protestantische Theologie am Beginn des 20. Jahrhunderts ein recht buntes Bild, es war der Einfluss mehrerer ausländischer theologischer Richtungen und kirchlicher Bewegungen gleichzeitig wahrnehmbar. Von dieser Art waren die vornehmlich angelsächsischen ökumenischen Bestrebungen, die späteren holländischen Einflüsse /Konfessionalismus/ und die angelsächsischen und deutschen Bemühungen um die Innere Mission. Diese waren jedoch eher kirchliche Bewegungen und hatten keine unmittelbare theologische Relevanz.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts waren in der ungarischen protestantischen Theologie, unseres Erachtens, vier mehr oder weniger trennbare theologische Richtungen zugegen: vor allen die aus dem vorangegangenen Jahrhundert stammen-

de religionswissenschaftliche Theologie⁹ liberalen Geistes, die neukantianische Richtung von ebenfalls liberalem Charakter /György Bartók, Béla Tankó, József Halasy-Nagy, aber esstanden zeitweilig auch László Ravasz, Sándor Tavaszy und Lajos Imre unter ihrem Einfluss/, die theologisch eher dem Pietismus nahestehende Richtung der Inneren Mission /Aladár Szabó, János Victor/ und schliesslich der sog. konfessionalistische historische Calvinismus /Jenő Sebestyén/. Man pflegt hier auch die sog. "soziale Richtung" und die "kirchebauende Orthodoxie" zu erwähnen, diese können aber unseres Erachtens nicht theologische Richtungen genannt werden, da sie keinen engenommenen theologischen Charakter, noch Kriterien haben, mit welchen sie als Richtung charakterisierbar waren. Es ist tatsächlich ein zunehmendes Interesse für die sozialen Probleme der Kirche /Zoltán János¹⁰/, teils im Fall der Inneren Mission, teils bei Ferenc Kiss /Gründung des Reformierten Charitas-Vereins, Organisation kirchlicher sozialer Einrichtungen/ zu beobachten. Diese Richtungen können wir hier nicht eingehender behandeln, das ist im zitierten Werk von Sándor Koncz¹¹ zu finden. Sie sind voneinander nicht scharf trennbar, sie beeinflussen sich gegenseitig und nähern sich sogar fallweise. Sogar bei solchen "antagonistischen" Richtungen wie die Innere Mission und der historische Calvinismus /die miteinander über das Problem des "allgemeinen Christentums" heftig polemisierten/, sind gewisse, in identischer Richtung wirkende Tendenzen /z. B. der Aufbau von Jugendbewegungen/ feststellbar, worauf auch János Bolyki¹² hinweist.

Nun wollen wir auf die Darstellung der Rezeption der Dialektischen Theologie in Ungarn übergehen. Der Einfluss der dialektischen Theologie meldete sich in der ungarischen protestantischen Literatur zuerst in Transsylvanien. Die ersten Mitteilungen über die dialektische Theologie erschienen in der 1919 durch László Ravasz gegründeten Zeitschrift Az út /Der Weg/ vom Jahr 1923 an. Diese Zeitschrift erfüllte eine wichtige Rolle in der Bekanntmachung und Verbreitung der dialektischen Theologie. Als László Ravasz schon nicht mehr in Transsylvanien weilte, wurde die durch Lajos Imre, Sándor Makkai und Sándor Tavaszy redigierte Zeitschrift allmählich zum lautstärksten und wirksamsten Propagator der neuen theologischen Richtun in der ungarischen Sprache. Den ersten Artikel über dieses Thema schrieb 1923 Sándor Tavaszy¹³ und danach publizierte die Zeitschrift immer mehr Artikel über die dialektische Theologie. Wie bereits angedeutet, war Tavaszy aber in 1924 noch nicht eindeutig als Anhänger der dialektischen Theologie zu betrachten. Erst nachdem er die neue Richtung gründlicher kennenlernte, wurde er 1925 zum ersten und grössten und eifrigsten Anhänger derselben. Selbstverständlich ist es nicht möglich, seine

zahlreichen die dialektische Theologie tangential berührenden, oder sie systematisch beschreibenden und analysierenden Arbeiten hier auch nur aufzuzählen. Wir verweisen nur auf seine späteren, den schon eingenommenen Standpunkt spiegelnden Studien, wie z. B.: "Das System der Wissenschaften. Die Stelle der theologischen Wissenschaft im heutigen System der Wissenschaften" /Kolozsvár, 1925/, "Das Problem dialektische Theologie und ihre Probleme" /Kolozsvár, 1929/, "Eine Umbewertung der theologischen Richtungen. - Die dialektische Theologie als Korrektur der theologischen Richtungen" /Kolozsvár, 1932/, "Die dialektische Theologie im Hochschulunterricht und in der Erziehung" /Debrecen, 1932/ und - gewissermassen als Kulmination der ganzen Rezeption der dialektischen Theologie in Transsylvanien - gibt er seine Dogmatik heraus Református Keresztyén Dogmatika Kolozsvár 1932/, welche laut Béla Vasady, auch in internationalem Vergleich eine der reifsten Synthesen dieser Theologie ist.

Neben Tavaszy ist Professor Géza Nagy aus Kolozsvár der hervorragendste Vorsteher und zugleich Kritiker der dialektischen Theologie. Im Doppeljahrgang 1929-30 der Zeitschrift Theologie Szemle publizierte er eine beachtenswerte Studie des Titels: "Vorgeschichte, Kritik und Bedeutung der Theologie Barths".^{14/} Einleitend befasst er sich mit dem Stand und Rückstand der transsylvanischen und im allgemeinen der ungarischen Theologie. Er überblickt den Weg der Theologie von Schleiermacher bis Barth. /Nach der Klärung der Entstehungsumstände der Barth'schen Theologie geht er auf die systematische Beschreibung und Kritik dieser Theologie^{15/} über. Er lässt sich z. B. mit Barths Religionsauffassung in eine Diskussion^{16/} ein, und sodann stellt er Calvin im Zusammenhang mit der "allgemeinen Offenbarung" Barth gegenüber, da bei Calvin die bei Barth häufige und augenfällige Überbetonung dessen nicht vorhanden ist, dass die Welt ausserhalb der biblischen Offenbarung ohne Gott zu kennen existiere oder mit ihm in nur negativem Verhältnis stehe. Er argumentiert sodann nach Kaftan, dass der Monotheismus und Universalismus des christlichen Glaubens notwendigerweise die allgemeine oder natürliche Offenbarung mit sich bringt. Wenn nämlich Gott der Eine ist, und Herr und Gott der ganzen Welt, dann ist es nicht zu akzeptieren, dass er - die biblische Offenbarung ausgenommen - nirgends Zeugnis über sich hinterliess.^{17/} Um Missverständnissen vorzubeugen, muss gesagt werden, dass Géza Nagy keine Art von "allgemeiner Offenbarung" gegenüber /also über/ der biblischen Offenbarung oder neben ihr /gleichgestellt mit ihr/ akzeptiert, sondern nur gegen die vollständige Verdrängung der allgemeinen Offenbarung aus der Theologie protestiert. Er ist in völligem Einverständnis mit Barth darin, dass die allgemeine Offenbarung nur Offenbarung Gottes, des Logos, sein kann, aber er widerspricht dem Satz von Barth, dass die allge-

meine Offenbarung entweder die volle Wahrheit, oder keine Offenbarung ist.^{18/} Wir folgen Géza Nagy nicht weiter in seiner Kritik von Barths Auffassung über das Erlebnis /wonach es aus der Religion völlig verdrängt werden sollte, bzw. könnte/, noch seiner stellenweise sehr wohl überlegten und mit begründeten kritischen Bemerkungen begleiteten Beschreibung der Struktur und Komponenten des Barthschen Systems. Das bisher dargestellte soll illustrieren, dass unseres Erachtens in der Geschichte der ungarischen protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen die Barthsche Theologie auf ein Verständnis und Durchdenken von so hohem Niveau, sowie auf eine so tiefgründige theologische Kritik wie bei Géza Nagy, nur noch bei Béla Vasady traf. Worin und wie Géza Nagy die Bedeutung Barths sieht, zeigt das folgende Zitat: "Gründliche Beschäftigung mit der Barthschen Theologie kann jeden überzeugen, dass wir es hier nicht nur mit einem prophetische Einsichten summierenden, völlig neuen theologischen System zu tun haben, sondern ... mit einem Denken, das sich an das Wirken des direkt vorangegangenen theologischen Generation, vornehmlich an jenes von Schaefer anschliesst.

Barth flösst uns weder Schwärmerei, noch Angst ein. Wir anerkennen seine grosse Mission in der heutigen, schon keine zeitlichen Lösungen mehr besitzenden Welt, aber wir sehen auch, dass wie jeder Prophet, auch er einseitig ist. ... Seine Theologie ist noch immer nicht die Theologie, höchstens in ihren Zielsetzungen ist sie das, aber seine Lösungen lassen sowohl bezüglich ihrer Klarheit, wie auch ihres Inhaltes noch viel zu wünschen übrig. Wir sind also weder vom Studium der ihm vorangegangenen Theologen, noch vom selbständigen theologischen Denken enthoben worden."^{19/}

Die dialektische Theologie wirkte in Transsylvanien selbstverständlich nicht nur auf die theologische Betrachtung von Tavaszy und Nagy anregend, sondern auch auf jene der Professoren und Hörer der theologischen Fakultät zu Kolozsvár. Das zeigt sich in den Heften der durch die Professoren der Fakultät herausgegebenen Reihe /Arbeiten aus dem Kreise der reformierten theologischen Wissenschaft/, die beinahe ausnahmslos unter dem Einfluss der neuen theologischen Richtung stehen. Die dialektische Theologie eroberte Transsylvanien in einem Masse, dass anlässlich der zu Nagyenyed über die Barthsche Theologie gehaltenen Diskussion^{20/} Sándor Makkai /als Bischof von Transsylvanien/, einer der grössten Vorbereiter der "Sensibilisierung" der transsylvanischen Theologen dafür, die Barthschen Gedanken streng kritisieren und die Schaffung einer spezial transsylvanischen Theologie urgieren musste.^{21/} Makkai hat aber in seiner durch Tavaszy als bedauerlich eingestuften Rede, unseres Erachtens nicht gegen die Barthsche Theologie - und vor allen nicht gegen deren Richtung, Ziel

und Geist - Stellung genommen, sondern gegen ihre restlose, kritiklose, direkte Übernahme!

Diesen Standpunkt nimmt auch Géza Nagy^{22/} ein, und Makkais gesamte bisherige und spätere Arbeit unterstützt das ebenfalls. Zusammenfassend ist festzustellen, dass in Transsylvanien die dialektische Theologie, und dahinter vor allen Barths Theologie /auch unter den Transsylvaniern ist vielleicht Tavaszy der Einzige, der neben Barth auch für Brunner und Gogarten eintrat/ "fruchtbaren Boden", begeisterte Anhänger und auch wohlfundierte Kritik fand. Ihre Rezeption war eindeutig günstig, obgleich sie keine unterwürfige Übernahme bedeutete /nicht einmal bei Tavaszy, bei dem eine kritische Einstellung auffallend fehlt/. Ihre sich rasch ausbreitende Wirkung half, die transsylvanische Theologie von der lauen und zunehmend theologieloser werdenden Theologie der Jahrhundertwende zu trennen und sie erneut mit Leben zu füllen. Als ein Ergebnis dieses Prozesses entstand nach einer langen Zeit im Jahr 1932 eine ungarische Dogmatik von hohem Niveau, welche - in erster Linie mit ihrer Lehre über die Kirche - auch zur allgemeinen Erholung aus der durch den Friedensvertrag von Trianon verursachten Verzweiflung und Verzagtheit beitrug. Es ist der eifrigen, hingebungsvollen Tätigkeit transsylvanischer Theologen, vor allen Tavaszy, zuzuschreiben, dass die neue theologische Richtung auch jenseits der Grenze, also in Ungarn, immer mehr Aufmerksamkeit erweckte.

Während die dialektische Theologie 1927-28 in Transsylvanien sich schon eine Bahn gebrochen hat, begannen in Ungarn zu dieser Zeit die ersten Darstellungen und Kritiken über sie zu erscheinen. Es schrieb István Török 1927 über Barth in Lelkészegyesület /Pfarrerverband/, und im gleichen Jahr bewertete Béla Vasady die dialektische Theologie auf eine garnicht positive Weise in einer Artikelreihe des Titels "Heutige Richtungen der Theologie", erschienen in Dunántúli Protestáns Lap /Transdanubische Protestantische Zeitung, Nr. 16-17/. In Debrecen publizierte Imre Révész schon 1928 übersetzte Teile ungenannter Werke Barths und 1929 einen Artikel des Titels "Barth und sein Kreis und die Transsylvanier", in welchem er unter anderen feststellt, dass "die heutigen ungarischen reformierten Denker ihnen /den Transsylvaniern - der Vf./ auch bisher bedeutendsten Dienst zu verdanken haben, dass sie allein in unserer Sprache heute die theologischen Gesichtspunkte Karl Barths und seines Kreises mit ins Mark greifendem prophetischen Ernst und mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit vertreten."^{23/} Sodann setzt er fort: "Die alleinige Herrlichkeit Gottes und seines Wortes in der Kirche und in allen ihren Taten wieder herzustellen: das ist das Programm, von dessen restloser Verwirklichung das Leben, die Erneuerung, die Zukunft unserer ungarischen reformierten Kirche abhängt.

Die Hilfe von Barth und Tavaszy und ihrer Umgebung zur Verwirklichung dieses Programmes ist unentbehrlich und unanschätzbar." Das ist eine der damals in Ungarn verlauteten klarsten und eindeutigsten Stellungnahmen. Ausser ihm vertrat höchstens der Barth-Schüler István Török eine gleicherweise bestimmte, positive Meinung über die Barthsche Theologie.^{24/}

Neben Imre Révész erkannte in Ungarn István Török die Bedeutung Barths am frühesten. Unseres Erachtens hat - abgesehen von den Transsylvaniern - seine Tätigkeit die Darstellung und Popularisierung der Barthschen Theologie am meisten gefördert. Über die bereits erwähnten hinaus sind aus dieser Sicht seine 1931 in der Stadt Pépa geschriebenen zwei Studien: "Die Anfänge der Theologie Karl Barths" und "Die Barthsche Theologie aus dem Aspekt der Theorie und des praktischen Seelsorgers" von besonderer Bedeutung. Die letztere ist ein im Rahmen des Reformierten Pfarrerverbandes /ORLE/ am 17. September 1930 verlauteter Vortrag, dessen Thema und Titel die Konferenzleitung auswählte. Die beiden Studien können wir hier nicht besprechen, aber es muss unbedingt erwähnt werden, dass während die letztere die klarste und allgemeinverständlichste popularisierende Darstellung der Grundgedanken von Bartha 1927 erschienener Dogmatik in der ungarischen Sprache ist, das erstgenannte Werk eine sehr gründliche, bis heute lückenfüllende und orientierende Beschreibung der Entstehung und inneren Entwicklung der Barthschen Theologie von den Anfängen bis zur zweiten Ausgabe des "Römerbriefes" bietet. /Es ist interessant, dass dieses das einzige Werk in der ungarischen Sprache ist, das sich mit dem "Römerbrief" eingehend beschäftigt, zwar mit seiner ersten Ausgabe, aber es enthält auch Hinweise auf die in der zweiten Ausgabe durchgeführten Modifizierungen. Die Studie beruht - im Gegensatz zur sonstigen Rezeption Barths in Ungarn - nicht bloss auf Barths Arbeiten aus 1924-25 und auf seiner 1927 erschienenen Dogmatik, sondern sie erkennt die entscheidende Bedeutung des "Römerbriefes", was bisher weder in Transsylvanien, noch in Ungarn der Fall war!/. Es ist noch zu bemerken, dass Török nach Brunners Besuch in Ungarn dessen Vortrag "Die Aufgabe der reformierten Theologie in unserer Gegenwart" übersetzte und veröffentlichte /Pépa 1935/; weiters ist noch seine Studie "Die Offenbarung und die Heilige Schrift" /Károly emlékkönyv, Budapest 1940, S. 168-181/ zu erwähnen. Es ist beachtenswert, dass obzwar István Török Barths Schüler war, er die Barthsche Theologie sich kritisch anzueignen trachtete.

Der Barthsche Einfluss meldet sich etwa gleichzeitig mit seinem Erscheinen in Debrecen, auch in Sárospatak. Hier ist vor allem die vielfältige Tätigkeit von Ernő Mátyás von Bedeutung, von seiner Antrittsvorlesung "Christliche

Religion und Theologie in der Pfarrerausbildung"²⁵ über seine grosse Arbeit "Die Bekehrung des Apostels Paulus"^{26/} bis zu seinem 1934 erschienenen Buch "Neutestamentliche Offenbarungsgeschichte". Er arbeitete darüber hinaus auch viel für die Presse, seine regelmässigen Bücherrezensionen in der Theológiai Szemle /Theologische Rundschau/ sind ebenfalls interessant. Es sind ausser ihm noch Kálmán Ujszászy²⁷ und Béla Vasady zu nennen. Der letztere näherte sich der Barth'schen Theologie schon früher, aber Ende der 20er Jahre nahm er zu ihr positiv Stellung,^{28/} und sein Wirken in Sárospatak charakterisierte schon eindeutig der Einfluss der Barth'schen Theologie.^{29/} Neben Sándor Makkai^{30/} war er der beachtenswerteste Rezensent^{31/} der Dogmatik von Tavaszy. Vasady publizierte im Blatt Igazság és Élet /Wahrheit und Leben/ von 1935 an zahlreiche vom Geist der Barth'schen Theologie inspirierte Artikel. Er verfolgte den Besuch Brunners in 1935 und Barths in 1936 mit Aufmerksamkeit und berichtete über sie. In der Verbreitung der Barth'schen Theologie in Ungarn leistete er einen wichtigen Dienst, als er Barths Credo³² übersetzte und publizierte, das als populäre "Kleindogmatik" in Ungarn verbreitet wurde. Es ist nicht übertrieben, wenn wir feststellen, dass seine Person und Tätigkeit das gesamte ungarische reformierte theologische Denken beeinflusste, weil er einerseits die Laufbahn begabter junger Theologen wie Barna Nagy förderte, anderseits als führende Persönlichkeit und massgebende Autorität der ungarischen reformierten Theologie seit Ende der 30er Jahre anerkannt, mit seinen Arbeiten dazu beitrug, dass - trotz des theologischen Eklektizismus von Ravasz^{33/} - ein beachtlicher Teil der ungarischen reformierten Theologien am Vorabend des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges endlich so weit war, einen einigermaßen theologischen Standpunkt einzunehmen und nicht völlig zum Opfer der Kriegshetze zu werden, und dass er nach Kriegsende der sich später als grosse Hilfe erweisenden Barth'schen Theologie nicht fremd gegenüberstand. Darüber hinaus war er es, der - neben Imre Révész, aber noch klarer formulierend! - auf der 1939 in Cegléd gehaltenen Konferenz der Reformierten Pfarrerverbandes ORLE, auf theologischer Grundlage, was aber zugleich eine politische Stellungnahme war, den Mythos der Rassentheorie der Nazi schwarz-auf-weiss, "Glied für Glied" zerriss und nachwies, dass er unchristlich und sogar christentumfeindlich ist. /Nicht einmal die Freude, dass ein Teil Nord-ungarns wieder zu Ungarn gehörte, milderte die Scharfe seines Vortrages./ /Das Konferenzmaterial publizierte der Reformierte Pfarrerverband ORLE in einem Sonderband./ Unter seiner Leitung wies während seine kurzen Wirkens der Coetus Theologorum Kennzeichen des Einflusses der Barth'schen Theologie auf und repräsentierte deren Richtung. Unseres Erachtens ist in der Person Vasadys ein grosser, vielleicht der grösste Rep-

rasentant der ungarischen reformierten Theologie der Zwischenkriegszeit vergessen worden und unerwähnt geblieben.

Auch Budapest, die Hochburg der durch Jenő Sebestyén vertretenen "historischen Calvinismus" konnte das Zusammentreffen mit der Barth'schen Theologie nicht vermeiden. Es schrieb 1929 Sándor Benedek in der Kálvinista Szemle /Kalvinistische Rundschau/ einen behutsam abgefassten Artikel des Titels "Das Neuerwachen des Calvinismus in der Theologie"^{34/}, in dem er sich schliesslich doch positiv über die Barth'sche Theologie ausserte. Der Redakteur des Blattes, Jenő Sebestyén, reagierte sofort scharf darauf. Mit Sebestyén Barth-feindlichen Schriften wollen wir uns nicht beschäftigen, sein voreingenommener Ton entspringt keiner Anmassung, sondern der Unkenntnis der Barth'schen Theologie. Für den stark konfessionalistischen historischen Calvinismus war kennzeichnend, dass er im Bewusstsein seiner Superiorität jeden von seinem eigenen abweisenden Standpunkt schon vorweg zurückwies. Diese war die einzige protestantische Richtung in Ungarn, auf welche die Barth'sche Theologie überhaupt keinen sichtbaren Einfluss ausübte, von ihr höchstens je eine, gar nicht milde zu nennende Streitschrift^{35/} hervorrief. Auf der Budapester Theologie zeigte nur der von der Inneren Mission kommende János Victor für die Barth'sche Theologie Empfänglichkeit und vertrat einen gemässigten Barthianismus.

Die Barth'sche Theologie hatte gleicherweise auch auf die neukantianische Richtung keine durchgreifende Wirkung, regte sie aber wenigstens zur Diskussion an. Hierbei denken wir in erster Linie an die Arbeiten des Debrecener Philosophen Béla Tankó^{36/}. Ohne Tankós Schriften eingehend zu behandeln, charakterisieren wir seine Grundprobleme. Tankós letztllicher Vorwurf an Barth ist, dass Barth Wissenschaft mit Prophezie vermenge. Tankó äussert - wie Kant - dass die Wissenschaft nie von konstruktiver Absicht ist. Barth dagegen behauptet, dass die Theologie nicht ein System abstrakter Wahrheiten sein kann, und nur dann verdient, eine Theologie und etwas wert zu sein, wenn sie dem Leben des praktisierenden Gläubigen dient. Es ist klar, Tankó versteht Barth nicht /oder: die philosophische Denkweise versteht die eigenartig Barth'sche Denkweise nicht./ Er versteht nicht, dass Barth gar keinen Anspruch darauf hat, dass die Theologie dem Wissenschaftsbegriff der modernen Wissenschaft entspreche. Die Entfernung und der Mangel an Verständnis sind so gross /laut Tankó ist z. B. der Logos die in der Welt zur Geltung kommende universale Geistigkeit/, dass es nicht lohnt, sich in Einzelprobleme einzulassen. Die Arbeiter von György Bartók, eines anderen hervorragenden Schülers von Böhm zeigen, dass er - wie Tankó - nicht geneigt ist, das Wissen /die Wissenschaft/ auf dem Altar des Glaubens zu opfern /da wir es mit Philosophen zu tun haben, wundert man sich darüber gar nicht./

Von 1929 steigt die Zahl der sich mit Barth befassenden Publikationen und Studien plötzlich und stürmisch an. In der zufolge von Bemühungen von Sándor Csikesz 1925 ins Leben gerufenen Theológiai Szemle /Theologische Rundschau/ erscheinen vom Anfang der 30er Jahre an immer mehr Arbeiten über Barth und den Barthianismus. Ein Artikel von Lajos Bányaí^{37/} zeigt, wie ein reformierten Pfarrer in der Provinz die Tätigkeit Tavaszy's /und vor allen Barths!/
sieht und bewertet. In der "Zueignung" steht: "... Es ist die Pflicht eines jeden, der mit Gottes Wort zu tun hat, diese Studienreihe zu lesen. Nicht damit er jede Behauptung darin akzeptiere - das tun auch wir nicht - sondern, damit die darin enthaltenen, unabstreibar evangelischen, also 'reformatorischen' Wahrheiten ... ihm aus dem Labyrinth der unterschiedlichen theologischen Richtungen sichere Spuren zu dem einzig möglichen ... Weg zeigen sollen. Wir sind überzeugt, dass die 'dialektische Theologie' noch einen langen Weg zurücklegen muss, auf dem vielleicht auch eine Änderung ihres Namens erfolgt, aber die Richtung, in der sie fortschreitet, ist zweifellos richtig."^{38/} Nun betrachten wir eine konkrete kritische Äußerung: "Es ist richtig, auf den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen hinzuweisen, aber jene radikale Getrenntheit, die schon ursprünglich zwischen Gott und dem Menschen besteht, halten wir für eine Übertreibung. Es wäre schade, strenger zu sein als Gott selbst."^{39/} Hinter dieser Ärgernissteckung steckt die Auffassung, dass das Verderbnis des Menschen mit dem Sündenfall begann, und obgleich Gott auch dem "nach seinem Ebenbild in Ähnlichkeit" geschaffenen Menschen als ein "ganz Anderer" gegenübersteht /das heisst, der qualitative Unterschied auch hier vorhanden ist/, ist das doch kein Urteil über den Menschen, der ja mit Fähigkeiten beschenkt aus Gottes Händen gekommen ist. Wir stellen diese Argumentation vor, weil sie für die Barth-Kritik in Ungarn kennzeichnend ist, da die Frage der schon ursprünglichen radikalen Getrenntheit von Gott und dem Menschen bei annähernd sämtlichen Kritikern auftaucht.

Von den 30er Jahren an brachten nicht nur Zeitschriften eine reiche Ernte an Werken über Barth, sondern von der zweiten Hälfte der Dreissigerjahre erschienen auch umfangreichere Studien über einzelne Aspekte der Barth'schen Theologie. Von Sándor Kiss: Barths Ringen um die evangelische Freiheit, Pépa, 1936, von Barna Nagy: Das Problem der theologischen Methode in der sogenannten dialektischen Theologie, Budapest 1936 und die Doktorarbeit von Tibor Bartha: Gottes Wort und unsere Predigt, Debrecen, 1938.

Besondere Erwähnung verdient von diesen das Buch von Barna Nagy, das bis heute in der ungarischen Sprache die beste Darstellung der Theologie der Hauptrepräsentanten der dialektischen Theologie aus methodischer, wie auch inhaltlicher Sicht ist.

An das Ende der Übersicht über die Verbreitung der dialektischer Theologie in der ungarischen reformierten Theologie angelangt, kann zusammenfassend festgestellt werden, dass die dialektische Theologie in den Jahren 1927-29 in Ungarn eingedrungen ist, 1929-30 im Mittelpunkt beachtlicher Diskussionen stand und sodann ihren "Eroberungszug" antrat. In der zweiten Hälfte der Dreissigerjahre hat die dialektische Theologie /mit Ausnahme des historischen Calvinismus und der neukantianischen Richtung, welche eher Religionsphilosophie als Theologie waren/ das ungarische reformierte theologische Denken im allgemeinen durchdrungen, ihm einen kennzeichnenden Charakter verliehen und dazu beigetragen, dass darin immer mehr die Gesichtspunkte der Offenbarung zur Geltung kommen /das spiegeln Jahrgänge der Theológiai Szemle /Theologische Rundschau/, die Arbeit und die Publikationen des durch Vasady geleiteten Coetus Theologorum,^{40/} und es ist an allen Studien in dem 1940 erschienenen Károlyi-Gedenkbuch der Einfluss der "Offenbarungstheologie" wahrnehmbar/.

Vor der Zusammenfassung ist noch der Einfluss der dialektischen Theologie auf die evangelische Theologie zu behandeln. Wir legen hier nur das Ergebnis unserer Untersuchungen vor und stellen fest, dass von einem solchen Einfluss in der ungarischen evangelischen Theologie der Zwischenkriegszeit praktisch nicht gesprochen werden kann. Die Erschliessung der Ursachen würde offensichtlich weit führen, und es ist auch nicht unsere Aufgabe, darum werden wir die hindernden Faktoren nur kurz skizzieren. Die Geschichte der ungarischen evangelischen Theologie der behandelten Epoche und ihre theologische Literatur überblickend ist nicht der im Vergleich zum reformierten auch relativ gesehen viel kleinere Umfang des Materials, sondern sein inhaltliches Niveau überraschend. Die Folgen des Friedensvertrages von Trianon waren für das theologische Leben der evangelischen Kirche weitgehend bestimmend, so dass sie praktisch um ihr Fortbestehen ringen musste. Es genügt, an die Verzögerungen und Schwierigkeiten auf der Universität Pécs im Zusammenhang mit der aus Sopron umzusiedelnden theologischen Fakultät zu denken. Später setzte sich die evangelische Theologie - vielleicht ebenfalls wegen ihrer nachteiligen Situation - das Ziel, dem sie alles unterordnete, akzeptiert und unbedingt als Wissenschaft anerkannt zu werden. Auch die evangelische theologische Tradition war für die Rezeption der Barth'schen Theologie nicht günstig. Die ungarische lutherische Theologie orientierte sich schon immer nach der deutschen, fallweise nach den nordeuropäischen Theologien. Sie hütete sich als Minderheit - mit oder ohne Grund - vom Einfluss der reformierten Theologie, obgleich sie ihn wegen der zwischen ihnen bestehenden Schicksalsgemeinschaft nur teilweise vermeiden konnte. Für die Erneuerung der evangelischen Theologie war

auch der Umstand nicht günstig, dass sie nicht nur Wissenschaft, sondern auch kulturpolitischer und nationserneuernder Faktor sein wollte. Darin spielte vielleicht auch der Umstand mit, dass zufolge des Friedensvertrages von Trianon von den ungarischen Konfessionen die evangelische Kirche die empfindlichsten und schwersten Verluste erlitt. Die Vorträge und verschiedenen Äusserungen von Károly Pröhle, des führenden lutherischen Theologen der Epoche, untersuchend finden wir von 1910 bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges immer dasselbe /höchstens manchmal anders formuliert/. In seinen Antrittsreden, Vortragen, Eröffnungsansprachen sprach er mit Vorliebe über die Aufgabe der Theologie. Zusammengefasst: darüber, dass die Theologie den Respekt der Wissenschaften für sich gewinnen und sich in die Gesamtheit der Wissenschaft einfügen muss. Diese Reden und Aufsätze beweisen, dass die evangelische Theologie in der behandelten Periode für die Barth'sche Theologie keine Empfindlichkeit aufbrachte. Sogar der philosophisch sehr gebildete, als "grosstes Versprechen" geltende Károly Karner war keine Ausnahme. /Auch er begann den Wert der Barth'schen Theologie erst etwa gleichzeitig mit der jungen Generation, nach 1945 zu erkennen/. Die Denkweise von Jenő Kiss, der dritten "bedeutenden Persönlichkeit" dieser Periode kann wohl kaum eine theologische genannt werden. /Von ihm verdient nur eine seiner historischen Arbeiten erwähnt zu werden, in welcher er die Geschichte der Soproner evangelischen theologischen Fakultät ausführlich beschreibt: "Rückblick auf die zwanzigjährige Geschichte der evangelischen theologischen Fakultät der Ungarischen Königlichen Erzsébet Universität 1923-1943", Pécs 1943. Aus Dokumenten des Studienjahres 1942-43 der Ung.Kgl. Erzsébet Universität./

Aus der Sicht unseres Themas bietet die ungarische evangelische theologische Literatur der Zwischenkriegszeit mit dem Artikel "Was können wir von Karl Barth lernen?"^{41/} des evangelischen Pfarrers Aladár Gáncs einen Lichtpunkt. Er ist wohl der Einzige, der in der untersuchten Periode der Bedeutung der Barth'schen Theologie gewahr wurde. Seine Studie zeugt von Empfindlichkeit für Probleme und von Scharfsichtigkeit. Er schliesst seinen Artikel mit folgenden Worten: "Barth hat auch für die Ungarn etwas zu sagen. Ich wünschte, meine Zeilen könnten davon überzeugen, wenn ihnen zu entnehmen wäre, dass auch unsere ungarische evangelische christliche Atmosphäre reif für ein solches biblisches, nüchternes, das Reich Gottes klarer zeigendes und von theologischem Wesen gepragtes seelisches Erwachen ist. Ich gebe acht." Seine Achtsamkeit war jedoch scheinbar vergebens. Das von ihm erwartete seelische Erwachen und eine theologische Erneuerung der ungarischen evangelischen Theologie traten erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein, als die jungen

Theologen /Benczur, Groó, Gyula Nagy und andere/ zu Worte kamen, die in der zweiten Hälfte der 30er Jahre - vornehmlich im Laufe von Studienreisen oder Stipendiatenaufenthalten im Westen - die Barth'sche Theologie kennengelernt haben. Das bisher dargelegte zusammenfassend bereitet es schliesslich keine Überraschung, dass der reformierte Barth auf die ungarische lutherische Theologie dieser Periode keine durchschlagende Wirkung ausübte. /Wir bemerken nur in Klammern, dass man auch in deutschen lutherischen Kreisen - wo sich um diese Zeit mit der Belebung der Luther-Forschungen eben eine "Luther-Renaissance" entfaltete - Barth mit Abneigung begegnete und er eher in den von reformiertem Geist durchdrungenen unierten Kirchen Widerhall erweckte./ Eine überraschende und eine Erklärung eher erfordernde Tatsache ist die Orientierung der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg /worin - unseres Erachtens - wieder Faktoren ausserhalb der Theologie eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielten/.

Nach diesem Überblick über die Verbreitung und den Einfluss der dialektischen Theologie in Ungarn, fassen wir zusammen, worin wir das Wesen ihres Einflusses sehen und wo in der ungarischen protestantischen Theologie /jetzt kann man schon sagen: in der ungarischen reformierten Theologie/ die durch die dialektische Theologie hervorgerufenen oder geförderten Veränderungen zu finden sind. An diesem Punkt müssen wir aber festlegen, dass wenn wir über die Wirkung der dialektischen Theologie in Ungarn reden, das - unabhängig von der Benennung - im Wesentlichen immer nur die Wirkung der Barth'schen Theologie bedeutet. Das trifft schliesslich auch für Tavaszy zu, obzwar er in seinen Arbeiten, die seiner Dogmatik vorangingen, sich auch auf Brunner und Gogarten zu berufen trachtete. Die Konzeption, der Inhalt seiner Arbeiten ist eigentlich - im besonderen was die positiven Darlegungen betrifft - auch bei ihm vor allen auf Barths Mitteilungen aufgebaut. Er gelangt in seiner Dogmatik dazu, dass er diese, sich schon früher als bloss formal erweisende Methode aufgibt. Das Programm, mit welchem wir vorangehend die dialektische Theologie charakterisierten, war in seiner konkreten Form, in seinem Wesen das Programm der Barth'schen Theologie und das blieb es auch. Bis sich der Durchbruch der dialektischen Theologie in Transsylvanien und in Ungarn vollendete, wurde das Früher gemeinsam verkündete Programm nur noch das Programm von Barth /und Thurneysen/. Um das zu erkennen, brauchte man aber Zeit, und schliesslich begann man sich erst von der zweiten Hälfte der Dreissigerjahre an /ungefähr gleichzeitig mit dem offenen Bruch/ dessen bewusst zu werden /darum ist es verständlich, dass zu dieser Zeit vielenorts schon von Barth'scher Theologie und vielenorts noch von dialektischer Theologie gesprochen wurde/. Dementspre-

chend ist es unbedingt richtiger, anstelle des bisher angewendeten Ausdruckes "dialektische Theologie" in Bezug auf deren Einfluss in Ungarn den Ausdruck "Barthsche Theologie" zu benutzen /worunter jedoch nicht die Barthsche Theologie, sondern die Theologie der ersten Periode Barths zu verstehen ist/.

Das Eindringen der Barthschen Theologie in die ungarische reformierte Theologie - verbunden mit selbständigen ungarischen Initiativen - erweckte, bzw. förderte erstens eine hochgradige und tiefwirkende theologische Selbstbesinnung. Die erste Einsicht dieser Selbstbesinnung war, dass die Theologie wieder zur Theologie gemacht werden muss /also ausschliesslich auf Gott gegründet werden soll und gegründet werden kann/. Dementsprechend ist die Quelle und der Gegenstand der Theologie: Gottes selbstenthüllende Offenbarung in seinem Worte /Es gibt keine Offenbarung. Er gib Offenbarung./: Gottes Wort ist aber die Verkörperung des Logos-Christus. Das bedeutet eine solchen Christozentrismus, in dem nicht der historische Jesus, sondern der Christus des Glaubens im Mittelpunkt steht. /"Christologie von oben"/. Die zweite grundlegende Einsicht war, dass die Theologie eine Funktion der Kirche ist; und schliesslich die dritte, dass die Theologie im Dienst der wichtigsten Aufgabe der Kirche, im Dienst der Predigt stehen soll /theologia est ministerium ministerii Verbi Divini/. Aus diesen drei grundlegenden theologischen Einsichten folgten zahlreiche weitere Konsequenzen.

Den auf die ungarische reformierte Theologie ausgeübten theologischen Einfluss der Barthschen Theologie sehen wir - über das bereits erörterte hinaus - im folgenden:

1. Die Barthsche Theologie förderte die Abrechnung mit dem rational-liberalen Erbe der vorangegangenen Periode.
2. Sie verhalf mit ihrer plötzlich entstandenen theologischen Lösung dazu, dass in der ziemlich unklaren und unübersichtlichen Situation sich die Kraftlinien der ungarischen reformierten Theologie herauskristallisieren und die voneinander abweichenden Standpunkte möglichst präzis formuliert werden konnten.
3. Sie trug mit ihren klar formulierten prinzipiellen, auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erhebenden Gesichtspunkten und Sätzen dazu bei, dass das ungarische reformierte theologische Denken homogener, einheitlicher werde /unabhängig von den ihm gegenüber eingenommenen Standpunkten trat das Konzentrieren auf Gottes Offenbarung in der zweiten Hälfte der Dreissigerjahre in den Vordergrund und wurde allgemein/.
4. Sie trug mit ihrer Auffassung über die Kirche, die Predigt und den Glauben dazu bei, dass das persönliche Glaubensleben und das kirchliche Leben im allgemeinen inhaltvoller wurden und sich erneuerten.

5. Es ist zu einem Grossteil dem Einfluss der Barthschen Theologie zu verdanken, dass im ungarischen reformierten theologischen Denken die eschatologische Anschauung, welche vorangehend stark zurückgedrängt war, wieder in den Vordergrund trat.

Die Barthsche Theologie eröffnet über all das hinaus durch die gesteigerte Betonung des "Dienstcharakters" der Theologie Möglichkeit dazu, die individuelle und die gemeinschaftliche Verantwortung des Menschen in den Vordergrund zu stellen und die sozialetischen Gesichtspunkte zu stärken. Diese Möglichkeit hat sodann die nach 1945 in von Grund auf veränderte Umstände gelangte ungarische protestantische Theologie auch genutzt. In diesem Zusammenhang verweisen wir auch darauf, dass zum Einfluss, den Barth auf die ungarische protestantische Theologie ausübte, auch sein persönliches politisches Zeugnis dazugehört, das durch Imre Jánossy^{42/} sehr ausführlich analysiert wurde.

Anmerkungen

/S.1./ Diese Arbeit ist das praktisch unverändert gelassene dritte Kapitel einer grösseren Studie gleichen Titels. Von den hier wegen ihrem Umfang nicht publizierten ersten zwei Teilen bietet der erste eine Theologiegeschichtliche Übersicht und beschreibt die Situation, in welcher die "dialektische Theologie" zustandekam und in deren Rahmen sie interpretiert werden kann. Der zweite Teil stellt das Programm und die hauptsächlichlichen Vertreten dieser theologischen Gruppierung, sowie jene zentralen theologischen Fragen dar, welche die sich in dieser Gruppe zusammenschliessenden Theologen im besonderen beschäftigte.

1. Fabiny, Tibor: In seiner handschriftlichen Studie Die evangelische Kirche zwischen 1918 und 1948 behandelt der Verfasser eingehend die durch uns nur angedeuteten Probleme und beschreibt den Hintergrund ihrer Entstehung /vgl. S. 1-10/ und er weist auch auf die theologische Unhaltbarkeit dieser Ideen hin /im besonderen S. 8-10/
2. HÉ. /Glaube u. Leben/. 1921/1, S. 3
3. HÉ. 1921/11, S. 2 /Hervorhebung - der Vf./
4. Az ut /Der Weg/, 1924. Nr. 3
5. Vgl. Tavaszy, S.: "Neue Programmforderungen in der protestantischen Theologie", Az ut /Der Weg/, 1924, Nr. 6, S.121-127. Hier stellt Tavaszy die Konfrontation der liberalen und der neuen /dialektischen/ Theologie noch mit kühler Objektivität dar. Er sieht die Krise der liberalen Theologie und es ist bei ihm auch eine gewisse Sympathie für das Neue zu beobachten, aber er stellt sich nicht offen neben eine der Richtungen. Die neue Richtung bezeichnet er mit den Namen von Barth und Gogarten, aber damals kannte er wohl nur Gogarten /auf dessen Arbeiten er sich 3-4 mal beruft, während auf Barth kein einziges mal!/ und obgleich er - wie es aus einem seiner früheren Artikel hervorgeht - über die 1. Ausgabe der Römerbriefes wusste, war allen Anzeichen nach dessen 2. Ausgabe ihm nicht bekannt.
6. Az ut /Der Weg/, 1924, Nr. 3, S. 77-81. Mit Auslassungen. Eine Hervorhebung war nicht möglich, da aus der Sicht unseres Themas bald der ganze

Text hervorzuheben ware.

7. Makkai, S.: Selbstbewusster Calvinismus, Budapest, 1925, S. 7 /Hervorhebung vom Vf./
8. Beschreibung und ausführliche Kritik aus der Sicht der dialektischen Theologie über die "Enyeder Theologie" siehe auf S. 21-28 der Studie Umbewertung der theologischen Richtungen ... von Tavaszy.
9. Diesbezügl. siehe das Werk von Koncz. S.: Glaube und Religion. Entfaltung und Rückgang der ungarischen reformierten religionswissenschaftlicher Theologie, /Debrecen, 1924/, das einen ausführlichen theologiegeschichtlichen Überblick bietet und in welchem der Verfasser die religionswissenschaftliche Theologie im Geist der Barth'schen Theologie beschreibt und bewertet. Hierzu siehe noch von Vasady, Béla: Die allgemeine Religionswissenschaft, Debrecen, 1924.
10. Mit der Wirkung des "religiösen Sozialismus" in Ungarn befasst sich Pásztor, János in seiner Dissertation eingehend /Der schweizerische religiöse Sozialismus und seine Wirkungen unter den ungarischen Reformierten, Budapest, 1969/
11. Hierzu siehe auch Bucsay, M.: "Theologiegeschichtliche Übersicht über das halbe Jahrhundert seit 1870 in unserer Kirche", RE /Reformiertes Leben/, 1965, Nr. 17, S. 208-211
12. Bolyki, János - Gonda, Béla: "Die reformierte Kirche in Ungarn zwischen 1918 und 1948", Budapest 1983, /Manuskript/, S. 7-8
13. Az ut /Der Weg/, 1923, 1-3.
14. Th.Sz. /Theologische Rundschau/, 1929/30, S. 518-615
15. daselbst, von S. 598 an
16. daselbst, S. 602-603
17. daselbst, S. 603-604

18. daselbst
19. daselbst, S. 614
20. Diese erläutert Tavaszy, S. in: Az ut /Der Weg/, 1930, S. 134-143. Auf dieser Konferenz hielt Tavaszy seinen später erschienenen Vortrag "Umwertung der theologischen Richtungen..."
21. Vgl. daselbst S. 136-140
22. Vgl. Th.Sz. /Theologische Rundschau/ 1929/30, S. 582-583, mit bes. Rücksicht auf die 5. Fussnote
23. DPL /Debrecener Protestantisches Blatt/ 1929, S. 348
24. Vgl. mit seiner Artikelserie "Ungarische Barthiana" /Lelkészegyesület /Pfarrerverband/, 1929, Nr. 34-37/, in welcher er die Hefte von Tavaszy, S. analysiert
25. Th.Sz. /Theologische Rundschau/, 1927, S.350-356
26. Sárospatak, 1934
27. Ujszászy, K.: "Der Einfluss der Hauptrichtungen der protestantischen Theologie auf die Pflege der neutestamentlichen Wissenschaften" SRL /Sárospataker Protestantisches Blatt/ 1930, S. 85-88 und 94-96
28. Vgl. Vasady, B.: "Das theologische Denken als existentielle Sache", LE /Pfarrerverband/, 1930, 323-325 und 331-332 /Nr. 41-42/
29. Vgl. "Das Leben der Theologie und die Theologie des Lebens", Sárospatak 1931 /Antrittsrede/, "Das Paradoxon im theologischen Denken", Debrecen 1932, und "Das Mysterium des Glaubens", Sárospatak 1931, diese umfangreiche Studie spiegelt schon eindeutig den Einfluss der dialektischen Theologie /dieses Werk ist vielleicht das niveauvollste Werk in der ungarischen protestantischen Theologie der Periode/. Hier ist auch seine Studie "Die Predigt im militanten Leben der Ecclesia" /Th.Sz. /Theologische Rundschau/, 1934, S. 199-248, zu erwähnen.

30. R.Sz. /Reformierte Rundschau/ 1932, S. 162-169

31. "Bemerkungen zur neuesten ungarischen reformierten Dogmatik", Th.Sz. /Theologische Rundschau/, 1932, S.487-499. Hier formuliert er aber neben Anerkennung auch ernsten Vorbehalt.

32. Barth, K.: Credo. Die Hauptfragen der Dogmatik auf Grund des Apostolischen Bekenntnisses, Debrecen 1936 /Übersetzt, mit Vorwort und Anmerkungen versehen durch Béla Vasady/

33. Eine Vorstellung der komplexen und widersprüchlichen Persönlichkeit von László Ravasz und seines Werkes können wir hier nicht unternehmen, obwohl wir deren Notwendigkeit nicht bestreiten. Sein Lebenswerk ist aus rein theoretisch-theologischer Sicht - von seinem ästhetischen Versuch abgesehen - unseres Erachtens kaum relevant. Wie gross der Zauber und die Wirkung seiner Person als Kirchenorganisator und Kirchenführer war, mindestens so schwer ist es, in seinen unterschiedlichen Äusserungen irgendeine theoretische Konsistenz zu finden. Kurz: Wir sind der Meinung, dass während das Wirken von Ravasz aus kirchenführerischer und ideologischer Sicht ausserordentliche Bedeutung hat, es aus rein theologiegeschichtlicher Sicht direkt nicht wirklich bedeutend ist. Mit der Person und mit dem Wirken von László Ravasz beschäftigt sich eingehend István Kónya in seinem Werk "Die politische Ideologie der oberen Führung der ungarischen reformierten Kirche während der Horthy-Epoche" /Budapest, 1967/.

34. KSZ /Kalvinistische Rundschau/ 1929, S. 162-164

35. Zwecks Illustrierung der Argumentation nach der Art von Sebestyén, zitieren wir aus seinem Artikel: "Ist Karl Barth reformiert?" "einige Zeilen: "Da wir vom Anfang an verkündeten, dass wir der deutschen protestantischen Theologie, welche den Geist der reformierten Theologie verraten hat, nicht vertrauen, waren wir vom Beginn an jeder aus Deutschland kommenden theologischen Richtung gegenüber misstrauisch. Also auch Barth gegenüber ..." /KSZ /Kalvinistische Rundschau/ 1929, S. 180/

36. "Das Problem der Weltanschauung" Th.Sz. /Theologische Rundschau/ 1930, S. 501-517. "Die Wissenschaftlichkeit der Theologie", Th.Sz. /Theologische Rundschau/ 1932, S. 259-271, "Reflexionen auf den Artikel von Sándor

Tavaszy", Th.Sz. 1932, S. 556-557

37. "Drei Bücher von Dr.Sándor Tavaszy", Th.Sz. /Theologische Rundschau/ 1929/30, S. 517-521. In dieser Arbeit sind die Studien von Tavaszy Unter der Bedingung der Offenbarung, Das Problem der dialektischen Theologie, und Die Weltmission des Calvinismus besprochen /Soli Deo Gloria Kleinbibliothek, Budapest, Mezötur 1929/
38. daselbst S. 518 /Hervorhebung - der Vf./
39. daselbst S. 519
40. Interessant aus dieser Sicht ist die anlässlich der Generalversammlung des Coetus am 12. Dez. 1941 verlautete Eröffnungsrede von Vasady: "Der Dienst der Theologie und die Theologie des Dienstes", Th.Sz. /Theologische Rundschau/ /damals schon eine Publikation des Coetus/ 1941, S. 226-232
41. Th.Sz. /Theologische Rundschau/ 1929/30, S.563-580
42. Jánosy, Imre: "Das politische Zeugnis von Karl Barth", Th.Sz. /Theologische Rundschau/, 1977, S. 238-245, und 274-283

KATHOLISCHES DENKEN IM UNGARN VON HEUTE^x

Im einheimischen geistigen Leben der auf den Ausgleich von 1867 folgenden Jahrzehnte liessen für die katholische Theologie das durch die liberale Kirchenpolitik verursachte Gefahrengedühl, die langwierigen Streitigkeiten im Zusammenhang mit der katholischen Autonomie, sowie der gesellschaftliche, politische und ideale Konservatismus der einheimischen "herrschenden Kirche" einen nur ziemlich engen Spielraum zu. Die Bedingungen der Forschung erschwerten weiterhin der nunmehr traditionelle Provinzialismus der einheimischen Theologie und ihre stark in Richtung von Österreich und Süddeutschland orientierte theologische und philosophische Monokultur, sowie der Umstand, dass das ungarische öffentliche Leben, was philosophische Kultur anbelangt, im allgemeinen nicht auf der Höhe der Situation stand.

VORGESCHICHTE

In den 19loer Jahren, in der Zeit vor der einheimischen Adaptation der neothomistischen Philosophie, konzentrierten sich die geistigen Kräfte der katholischen Kirche auf die Kirchengeschichtsschreibung, wie das - unter anderem auch die Tätigkeit von Arnold Ipolyi, Vilmos Fraknói sodann János Karácsonyi beweisen. Innerhalb den Mauern der Seminare war auch weiterhin die veraltete barocke Scholastik üblich und zu Beginn kam die anregende Wirkung der Aeterni patris eher nur in Parolen zur Geltung; die als repräsentativ geltende Theologengeneration dieser Zeitperiode - Roskoványi und andere - befassten sich mit moralischer Kasuistik oder Teilproblemen des kanonischen Rechtes. Dank der Tätigkeit von Dudek, Karsch und einiger anderen Dogmatikern, blühte indessen eine stark szientifizierende Apologetik, die als ihre Hauptaufgabe die Neutralisierung oder die christliche Interpretation des Darwinismus und der Ergebnisse der modernen Physik bzw. der in der Entstehung begriffenen Psychologie betrachtete und nach 1907 den Kampf gegen den Modernismus und die modernen Ungläubigkeit verkündete.

Die Bestrebungen nach Modernität und nach dem Anschluss zum europäischen Niveau erschwerte auch das, dass die in den einheimischen, grösstenteils Diözesenseminaren ausgebildeten Priester diesen geistigen Ansprüchen entweder nicht oder nur in äusserst bescheidenem Ausmass nachkommen konnten. Gleichzeitig muss aber auch die Tatsache anerkannt werden, dass die Selbstbildungsvereine und kirchenliterarische Schulen der Seminare bereits von den 80er Jahren an viel im

Interesse der theologischen Modernität und der weitläufigen ausländischen Orientation taten.

Nach der Jahrhundertwende zeichneten sich in der einheimischen katholischen Wissenschaft sogar zwei Wege der theologischen Modernisierung ab. Den beweglicheren und gleichzeitig formspaltenden Weg trachtete der nicht einmal von der französischen Orientierung oder von den Gesichtspunkten des philosophischen Idealismus der modernen Psychologie bzw. Biologie abgeneigte Modernismus von Ottokár Prohászka zur Geltung zu bringen, dieser Versuch scheiterte aber am Argwohn der Bischofskonferenz und der Abneigung der konservativen Theologen; auf diese Weise entfaltete das gesamte "Prohászka-Phänomen" ihre weitläufige Wirkung in der Folge nicht in der Theologie, sondern auf den Gebieten der Predigt und der Publizistik.

Als wesentlich beständiger erwies sich die Reihe der auf die Adaptation der modernen neothomistischen Philosophie und Theologie gerichteten Versuche, die es zur Folge hatten, dass bis zu den 19loer Jahren in der ungarischen katholischen Fachpresse, im Verlagwesen und auch in der theologischen Ausbildung diese Tendenz die Oberhand gewann. Von dieser Zeit an sind die Gesellschaft des Heiligen Thomas von Aquin, die Theologische Fakultät der Universität Pázmány Péter, die Zeitschriften Religio und Bölcséleti Közlemények /Philosophische Mitteilungen/ die einheimischen Fundamente der orthodox-konservativen Deutung des Systems des Heiligen Thomas geworden und es erschienen - hauptsächlich infolge der Tätigkeit von János Kiss - die ersten einheimischen zusammenfassenden Bearbeitungen der neothomistischen Philosophie.

Was den einheimischen Neothomismus anbelangt, kann des weiteren über eine eigenartige "ungarische Schule" kaum die Rede sein: Gründliche philosophiehistorische Forschungen fanden in Ungarn kaum statt und es entwickelte sich auch keine souveräne geistige Werkstatt. Die Abhängigkeit des einheimischen Neothomismus von Ausland war auch weiterhin sehr stark: Mehrere namhafte ungarische Neothomisten machten an italienischen und deutschen Universitäten eine Karriere und auch der einheimische Nachwuchs der Tendenz wurde im Ausland, vor allem in Innsbruck, Fribourg und Rom ausgebildet. Durch diese Tatsache wurde das geistige Profil des ungarischen Neothomismus in bedeutendem Masse geprägt, da ja der jesuitische Neothomismus der "Innsbrucker Schule" und der Dominikaner Neothomismus der "Fribourger Schule" in dieser Zeit in aller Welt den konservativen Zweig der Bewegung bedeuteten: Spekulative Metaphysik, eine apologetische Anschauungsweise Geneigtheit zur dogmatischen Behandlung der mittelalterlichen Texte und Widerstreben gegen die zeitgenössischen Philosophien bzw. modernen Fachwissenschaften. Eine gewisse Ausnahme bedeuteten die grosszügige methapysische und gesellschaftsphilosophische Tätigkeit von Sándor Horváth und

die Originalität seiner Thomas-Forschungen^{1/} sowie die der Schule von K. Balic folgenden Scotismus-Analysen der ungarischen Franziskaner. Antal Schütz, der sich später als Schöpfer einer Schule und als ein, die Entfaltung des Konzils fördernder Denker erwies, in seinen frühen Werken aber die Rahmen des traditionellen Neothomismus noch nicht überschritt - griff schon Ende der 20er Jahre bis zur Polämie mit dem deutschen Idealismus und zur Nützung der Ergebnisse der experimentellen Psychologie sowie zur Auffrischung der klassischen dogmatischen Erbschaft von M.J. Scheeben zurück^{2/}.

In den 30er Jahren begann - in entscheidender Weise unter der Wirkung der Quadragesimo anno - die Untersuchung der sozialen Doktrin des Christentums, und zwar in erster Linie in den Arbeiten von Pál Kecskés, der in seinen Auseinandersetzungen bemüht war, sich vom Sozialismus und vom Kapitalismus sowie vom durch Béla Bangha und seinem Kreis vertretenen, militanten, triumphierenden "Kursus-Christentum" abzugrenzen. Die neothomistische Theorie gab auch dazu eine Basis, dass bereits Sándor Giesswein ein gewisses, progressives Programm des einheimischen Christsozialismus skizzierte, und sich ihre späteren Repräsentanten in den 40er Jahren in Diskussionen mit der totalitären Konzeption des Nationalsozialismus einlassen konnten, während sie mit dem Gedanken der Berufsordnung des Christentums in ziemlich weitem Kreis sympathisierten^{3/}.

Von Mitte der 30er Jahre an erschienen auf der Peripherie des geistigen Lebens des einheimischen Katholizismus auch vollkommen moderne theologische Bestrebungen: So haben z.B. Ferenc X. Szunyogh die neuartige Anschauung der Bibel, P. Parsch seine liturgische Bewegung und O. Casel seine Mysteriumtheologie popularisiert; der humanistische Vigilia-Kreis interpretierte die Neuigkeiten des französischen theologischen Lebens, Vid Mihelics übertrug - im Sinne von Maritain, Mounier und anderer Theologen - die Gedanken des sozialen und personalen Christentums in die einheimische theologische Publizistik, während sich, dank der organisatorischen Tätigkeit von Floris Kühár das Interesse für die patristische Literatur auch in unserem Land erhöhte.

All dies hat jedoch nichts an der allgemeinen Lage geändert, wonach die ungarische Theologie zwischen den zwei Kriegen als eklektisch und konservativ bezeichnet werden kann, mit dem Zusatz, dass die zeitgemäße Entwicklung die Anpassung an den Weltkatholizismus zwar begonnen hatte, wobei jedoch diese Entwicklung während des Weltkrieges bzw. danach zwangsläufig einen Bruch erlitt und innehielt.

Die heimische Katholische Theorie nach der Befreiung

Wenn man die wichtigeren Abschnitte der Entwicklung der heimischen katholischen Theorie nach 1945 festlegen will, lassen sich klarerweise drei Abschnit-

te abgrenzen, die durch bedeutende kirchen- und theologiegeschichtliche Ereignisse und auch durch wichtigere Epochenwenden der heimischen Kirchengeschichte voneinander getrennt sind. Die erste Epoche nach der Befreiung dauert von 1949 bis 1950 und ihr Abschluss wird durch das Erscheinen der Enzyklika "Humani generis" angezeigt, geschichtlich jedoch durch das Ende der Koalitionsepoche in Ungarn, durch das Verdrängen der katholischen Kirche aus dem politischen Leben, auf welches der Abschluss des Abkommens von 1950 folgte.

Die Grenzen der zweiten Epoche liegen eindeutig bei der Tagung des II. Vatikanischen Konzils 1962-1965 und in der inneren Geschichte der ungarischen Kirche bei dem Abschluss des ersten Teilabkommens zwischen dem Vatikan und der Ungarischen Volksrepublik; mit diesen Geschehnissen verschwanden die Hindernisse aus dem Weg der in geordneten Umständen erfolgenden inneren Reform und Erneuerung des heimischen Katholizismus und damit konnte die dritte Epoche - nach dem Konzil - der heimischen katholischen Geistesgeschichte ihren Anfang nehmen.

Die Jahre nach den zweiten Weltkrieg bedeuteten - trotz der immer schärferen politischen und kirchenpolitischen Kämpfe und parallel zu ihnen - eine bedeutende Belebung des ungarischen katholischen Denkens und boten auch Raum zur Formulierung solcher modernen Ideen, die in der heimischen katholischen Gedankenwelt der vorhergehenden Epoche kaum Fuss fassen konnten. In den ersten Jahren wurde z.B. die Ideen des personalistischen, Progrissiven Katholizismus schwungvoll popularisiert - vor allem durch den Vigilia-Kreis, und dies wurde nur teilweise dadurch ausgeglichen, dass in dieser sich als Übergangserscheinung erweisenden Epoche auch die Positionen des theologischen Konservatismus nicht wesentlich abnahmen. Im Ergebnis der kirchenpolitischen Entwicklungen von 1948-50 sind jedoch schliesslich die Modernisierung und Offenheit antreibenden Tendenzen ins Hintertreffen geraten oder haben ihre Kraft verloren und das wurde noch gesteigert dadurch, dass 1950 in der ganzen Weltkirche ein umfassender Angriff gegen die von den Normen des orthodoxen Neothomismus abweichend denkenden katholischen Tendenzen und Schulen eingeleitet wurde.

Mittlerweile trat auf eine, auch im Abkommen von 1950 niedergelegte Weise eine radikale Änderung in den Bedingungen der philosophischen und theologischen Arbeit ein. Bereits Ende der vierzigen Jahre begann die Abwanderung der gebildeten jungen Theologen ins Ausland und mit dem Entzug der Betätigungsbewilligung der geistlichen Orden hörten auch die meisten heimischen theologischen Werkstätten auf, und die heimische katholische Wissenschaft - ohne Bücher - und Fachblattausgaben - wurde bald hinter die Wände der Kirchen und Priesterseminare zurückgedrängt. Infolge dieser radikalen Änderung der Umstände und der bedrängenden kirchenpolitischen Bedingungen der fünfziger Jahre setzte das theologische

Schaffen im folgenden Jahrzehnt fast völlig aus oder konnte mit seiner Produktion kaum vor die breitere Öffentlichkeit treten.

In der theologischen Arbeit der darauffolgenden Epoche bedeutete die religionswissenschaftliche Akademie und der Lehrkörper der religionswissenschaftlichen Hochschulen eine gewisse Kontinuität in der theoretischen Arbeit. Es ist auch nicht überraschend, dass die sich verschlechternden Bedingungen nicht die Anhänger der theologischen Erneuerung begünstigten, sondern die, welche früher die konservativen Richtungen der religionswissenschaftlichen Orientierung vertraten. So blieb bis zu den Jahren des Konzils die Hegemonie des orthodoxen Neothomismus in der heimischen Theologenausbildung ungebrochen. Das Lehrmaterial hat sich auch weiter an die molinistische oder thomistisch-banesianistische Tradition, an den Geist der Lehrbücher von J. Donet oder J. Gredt angepasst und das bedeutete gleichzeitig eine starre Verschlüssung vor einer Adaptation der Ergebnisse der modernen philosophischen Entwicklung.

Diese Mentalität bedeutete jedoch, dass die Theologie auch weiterhin ihre Grundaufgabe in der Errichtung eines lückenlosen Lehrgebäudes erblickte und dass die katholische Philosophie neben einer Verbindung von Glauben mit Wissen einer grundlegenden Rationalität des Glaubens argumentierte. Aus diesen Anschauung ergab sich die Bestrebung zu einer Demonstration von Gottes Existenz hauptsächlich auf Grund kosmologischer und naturphilosophischer Argumente.

In der Entwicklung der katholischen Theologie und Philosophie dieser Epoche haben zur selben Zeit die persönlichen Leistungen einiger Verfasser objektiv bereits die Erneuerung des Konzils, die Schaffung einer Offenheit zur weit angelegten Modernisierung vorbereitet. So bot z.B. der kritische Realismus von Antal SCHÜTZ eine Möglichkeit zur Aneignung der transzendentalen Methode und seine auf die biblische und die spekulative Theologie aufgebaute dogmatische Synthese trug ebenfalls dazu bei, dass seine Schüler sich seit den sechziger Jahren rasch der allgemeinen dogmatischen Auffassung der Zeit des II. Vatikanischen Konzils nähern konnten.

György RÓNAY und Vid MIHELICS waren - den begrenzten Möglichkeiten entsprechend - auch in dieser Epoche bestrebt, die Werte des Personalismus, des französischen offenen Katholizismus zu popularisieren und es ist ihrer beider Wirkung zu verdanken, dass im Blickfeld des ungarischen katholischen die Tätigkeit und die Gestalt von Teilhard de Chardin erschien.

Bis zu seiner Zurücksetzung 1950 blieb Sándor HORVÁTH eine bedeutende Gestalt der ungarischen katholischen Theorie; sein Werk "Synthesis theologiae fundamentalis", das auch in der internationalen Literatur von Bedeutung ist, erschien 1948. Dieser Band war ein Versuch zur Abrechnung mit der Apologetik

schlechten Angedenkens der Epoche des Konzils von Trident, da der Verfasser nicht die Widerlegung der Angriffe gegen den Glauben, sondern die Darlegung der christlichen Lehre mittels positiver philosophischer Argumente für seine Aufgabe erachtete.

Neben seiner Lehr- und Erziehungstätigkeit hat Radó Polikárp im Jahrzehnt vor dem Konzil eine weitangelegte wissenschaftliche Tätigkeit ausgeübt; er hat besonders in der Liturgiegeschichte internationales Interesse erregende Ergebnisse erzielt, und heute ist er der fachlichen Öffentlichkeit bereits als einer der prinzipiellen Vorbereiter und Inspiratoren der liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils bekannt.

Ebenfalls einer der auch im Weltmassstab bedeutenden Gestalten dieser Epoche war in der heimischen katholischen Wissenschaft József AISTLEITNER, der auf dem Gebiet der alttestamentarischen Bibelwissenschaft und der biblischen Sprachwissenschaft eine ausgedehnte Tätigkeit ausübte. Aistleitner errang seinen Weltruhm durch Prüfung der Sprache und des Schriftsystems von Ugarit, sowie mit der Veröffentlichung und Deutung der religiösen Dichtung von Ugarit; in der Prüfung und Deutung der alttestamentarischen Tradition mit Mitteln der modernen Religionsgeschichte und im Bereich der Inspirationstheologie hat er ebenfalls Bedeutendes geleistet.

Eine bedeutende Gestalt dieser Übergangsepoche war der Moraltheologe György ZEMPLÉN, der - vielleicht ähnlich, wie A.G. Sertillange - auf Grund des hl. Thomas die ins Kasuistische erstarrte negativistische Moraltheologie der Barockscholastik übertreffen wollte, indem er ein inhaltsvolles positives Menschenbild skizzierte. In der heimischen Theorieschaffung dieser Epoche sei noch die Tätigkeit von Edgár ARTNER erwähnt, der einen Versuch unternahm, die urchristliche Kirchen- und Dogmengeschichte zeitgemäss zu formulieren und ihr Material im Lichte der Archäologie und Religionsgeschichte zu behandeln.

Die übrigens ehrwürdigen Anstrengungen der erwähnten Verfasser konnten jedoch allein nicht soviel bewirken, dass das heimische katholische Denken den Weg des offeneren und zeitgemässeren Weg einschlug. Dazu bedurfte es der umfassenden Reformanregungen des II. Vatikanischen Konzils und auch der Schaffung geeigneter Bedingungen für die inneren Reformen infolge der laufenden Konsolidation des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat Anfang der sechziger Jahre. Als dann diese Bedingungen entstanden, hat die Vorbereitungsarbeit der erwähnten Theologen die Verwirklichung der Umlagerung im heimischen katholischen Denken bedeutend erleichtert. In diesem Zusammenhang ist es auch offensichtlich, dass die Ereignisse der vergangenen beiden Jahrzehnte nicht nur einfach die Befolgung der Konzilsintentionen für die katholische öffentliche Meinung bedeuteten und

diese nicht nur einer Adaptierung ausländischen Ergebnisse entsprang, sondern dem Umstand zuzuschreiben ist, dass sich im heimischen Katholizismus im vergangenen Jahrhundert geistige Werte ansammeln konnten, die eine abstrakte und nur im Vorgang des aggiornamento sich entwickelnde Möglichkeit der Modernisierung in sich trugen.

Das Konzil und die neue Theologie

Das von 1962 bis 1965 dauernde II. Vatikanische Konzil hat im Leben der katholischen Kirche grundlegende Änderungen hervorgerufen. Im Laufe der Konzilsberatungen wurde es offensichtlich und in den Konzilsentscheidungen zur Praxis, dass die Kirche ihren Platz in der modernen, säkularisierten Welt nur durch Einführung grundlegender Reformen behaupten kann. Ein wichtiger Teil des beim Konzil formulierten Reformprogrammes war der Anspruch auf theoretische Erneuerung, die Deklaration der Pluralität der theologischen Systeme sowie die Intention, im katholischen Denken die Ergebnisse des modernen Denkens bei der Neuformulierung des eigenen Standpunktes vielseitig in Betracht zu nehmen.

Wenn man die heimische theologische Entwicklung der Epoche nach dem Konzil kennzeichnen will, kann man es so formulieren, dass die Entwicklung der vergangenen beiden Jahrzehnte bei uns nicht das Vordringen irgendeiner Tendenz, sondern das Geltendmachen der Konzilsanschauung im allgemeinen bedeutete. Es wäre ein recht gezwungener Versuch, die Vielheit des internationalen theologischen Lebens auf das theoretische Schaffen der heimischen Kirche zu projizieren; die heutige ungarische katholische Theologie und Philosophie kann im allgemeinen als dem Geist des Konzils entsprechend und nicht in einzelne Tendenzen oder Schulern zerfallend betrachtet werden. Diese Behauptung lässt sich auch so auffassen, dass die theologische Modernisierung in Ungarn nicht auf Grund einzelner Tendenzen, sondern mit der Interpretation und Vermittlung des II. Vatikanischen Konzils eingetroffen ist und deshalb in erster Annäherung auch keine Möglichkeit besteht, die Meinungsverschiedenheiten über den Inhalt und den Sinn des Erneuerungsprogrammes zum Ausdruck zu bringen. Die in der heimischen Theologie allgemeine Bezugnahme auf die Konzilsintentionen deckt jedoch trotz ihrer scheinbaren Einhelligkeit abweichende Meinungen und Verhältnissen. Soviel kann man jedenfalls annehmen, dass die Annahme des Aggiornamento-Programmes in der heimischen katholischen Theorie allgemein ist und es ist auch wahrscheinlich, dass die Meinungen, die die Konzilsanschauung zurückwiesen, kein ernsteres Echo hatten und haben.

Ein Weg der Deutung der philosophischen und theologischen Erneuerung, der sich aus heimischen Schriften entnehmen lässt, sieht in der Änderungen ent-

scheidend eine formale Anpassung an die geänderten Geistesbedingungen unserer Welt, wobei die katholischen Glaubenswahrheiten mit unverändertem Inhalt als gültig betrachtet werden. In den vergangenen Jahrzehnten hat diese Meinung viel an Kraft eingebüsst und die Anhänger jener Anschauung gewinnen Oberhand, wonach sich das Programm der massvollen Modernisierung nicht nur auf die Darlegung der christlichen Lehre, sondern auch auf die darin enthaltenen Wahrheiten bezieht. Die Anhänger der dritten Lösungsart wiederum betreiben mit Hilfe verschiedenen Mittel - der transzendentalen Methode, der anthropologischen und der personalen Methode, der Neuformulierung der biblischen Grundlagen oder der Rechnung mit den Realitäten der säkularisierten Welt - eine bedeutende innere Modernisierung des Glaubenssystems.

Die Konzilszeit bedeutete eine eindeutige Wende in der Verstärkung der diesseitigen Orientierung des katholischen Denkens und der Betonung des Umstandes, dass die Kirche in der heutigen Welt lebt und sich nicht verschliessen kann vor der Übernahme der geschichtlichen Änderungen und der in die Totalität der christlichen Weltanschauung integrierten irdischen Sorgen. Es ist heute bereits natürlich, dass dieses Interesse an einzelnen Punkten des theologischen Systems erscheinen muss - so in der Anthropologie, in der Ethik, in der Geschichtstheologie - doch bezüglich des Geltendmachens der irdischen Gesichtspunkte ist man - ebenso, wie in der ganzen Welt - auch bei uns noch nicht zur Übereinstimmung gelangt. Manche verwenden eine Annäherung an die Anwesenheit in der Welt von der Seite des persönlichen Glaubens und der christlichen Spiritualität, während andere der Geltendmachung der sozialen Aspekte, der prinzipiellen Begründung des Ideals eines handelnden Christentums den relativen Vorrang geben.

Die vergangenen beiden Jahrzehnte haben in den internationalen Orientierungsmöglichkeiten der heimischen katholischen Theologie eine bedeutende Änderung herbeigeführt. Grundlegend hat sich dabei nichts geändert, dass als Basis der Orientierung der ideelle Kontakt mit den theologischen und philosophischen Tendenzen des deutschen Sprachgebietes dient, da jedoch während des Konzils und nach seinem Abschluss gerade die Hauptrichtung der deutsch-hollandischen Theologie der leitende Faktor in der ideellen Erneuerung wurde, bedeutete dies gleichzeitig eine Annäherung an die modernsten Tendenzen für die meisten heimischen katholischen Theologen.

Vom Standpunkt der philosophischen und theologischen Modernisierung war es auch eine bedeutende Änderung, dass sich wieder eine Möglichkeit bot, die theologische Ausbildung und Weiterbildung an ausländischen katholischen Univer-

sitäten vorzunehmen und sich in erhöhtem Masse an das internationale theologische Leben anzuschliessen; die von hier stammenden Impulse trugen ebenfalls zu einer Orientierung bei, die offener und ausgedehnter war als früher.

Eine entscheidende Änderung im Vergleich zur früheren Epoche war es auch, dass mit der Beschleunigung der inneren Umwandlung der heimischen Religiosität gleichzeitig auch die laufende Umlagerung des "Ortswertes" der einzelnen theologisch-philosophischen Disziplinen ihren Anfang nahm. Die Fragen der Moralität, des persönlichen Seins und der gemeinschaftlichen Verbindungen gelangten fast automatisch in den Vordergrund des Interesse und verdrängten die herkömmliche spekulative Annäherung.

Dabei haben die neuen Annäherungen in der katholischen Wissenschaft der vergangenen zwei Jahrzehnte eher nur einen Eklektizismus und nicht eine wirkliche Pluralität ergeben und deshalb lässt sich ein Überblick der Lage der heutigen katholischen Theologie und Philosophie mangels streng genomener Richtungen nicht von einer Analyse charakteristischer Denkerleistungen, sondern eher in den einzelnen religionswissenschaftlichen Bereichen von der Prüfung der Lösungen und Ergebnisse erwarten, die als Elemente einer ehemaligen Synthese erscheinen.

Transzendente Philosophien

Beim Überblick der Lage der heimischen katholischen Philosophie muss man in Rechnung stellen, dass in der christlichen Wissenschaft die Philosophie und entscheidend deren metaphysische-erkenntnistheoretische Disziplinen den Bereich darstellen, wo die Diskontinuität zwischen den jetzigen Zustand und der heimischen Tradition am meisten in Erscheinung tritt. Die grundlegende Ursache dieses Umstandes ist neben einer im Weltmassstab spürbaren theoretischen Entwertung der neothomistischen Orthodoxie auch noch darin zu suchen, dass die meisten heutigen Philosophielehrer an Akademien und Hochschulen in der letzten zwei Jahrzehnten im Ausland und hauptsächlich an der Universita Gregoriana in Rom ausgebildet oder weitergebildet wurden, also in einer Umgebung, wo der traditionelle Neothomismus bereits seit Jahrzehnten von Tendenzen verdrängt wurde, die dem modernen Denken gegenüber offener waren.^{4/} Neben der Neuartigkeit ist gleichzeitig auch die Befolgung der Tradition in der heutigen katholischen Philosophie zu finden, die das seinerzeit in vielen Belangen die Form sprengende, und heute wieder entdeckte Gedankenerbe von Antal SCHÜTZ UND Sándor HORVÁTH für die Orientierung nach dem Konzil bedeutet.

Die jüngere Generation der heimischen katholischen Philosophen László PASKAI, Alfréd TURAY, Pál BOLBERITZ, u.a./ vertritt z.B. den Geist der "Gregoriana-Abart" des transzendentalen Neothomismus. Diese Tendenz ist gut angepasst an die

RAHNER-Adaptation von Tamás NYIRI, an der durch Béla FILA vertretenen "heideggerisierenden" christlichen Existentialismus, doch ist er in seinen Schwerpunkten von diesen auch verschieden.^{5/} Erkenntnistheoretischer Grundsatz dieses, den heutigen Weltstand der in jeder Hinsicht katholischen Philosophie vertretenden Modells ist der Aufbau aus dem vorgehenden Seinsurteil, aus der elementaren, latenten Seinssicherheit, aus dem intellektualen Dynamismus des erkennenden Subjektes und der transzendentalen Reduktion, die Nachfolge der Kant-Kritik von J. Maréchal, der theoretischen Tätigkeit vom J.B.Lotz, J. de Finance, E. Coreth und - in viel geringerem Masse - von K.Rahner sowie den Vertausch des herkömmlichen thomistischen Realismus gegen einer Existential-Idealismus. Die verwendete transzendente Methode ist im Geiste dieser Gedankenquellen "eine philosophische Verfahrensweise, die ausgehend von der erkenntnistheoretischen Einheit des erkennenden Subjektes und des erkannten Objektes, die die Bedingungen der Möglichkeit der bewussten menschlichen Tätigkeiten erforscht und die gefundenen Bedingungen immer überschreitend in Richtung der endgültigen Möglichkeitsbedingung strebt."^{6/} Es kann ebenfalls auf die Wirkung der Geisteswerkstatt der Gregoriana zurückgeführt werden, dass die heimischen Vertreter der transzendentalen Erkenntnistheorie sich neben der thomistischen Tradition auf zwei Quellen verlassen: auf die Fundamental-Ontologie von Heidegger und auf die phänomenologische Reduktion von Husserl. Die in heimischen Umständen bestehende Esoterizität seiner Quellenbasis begrenzt gleichzeitig die Popularisierung des transzendentalen Neothomismus, da ja in unserer philosophischen Kultur oder in der diesbezüglichen Orientierung der gläubigen Intellektuellen die existentielle Philosophie deutschen Typs auch heute noch einen weissen Fleck darstellt.

Die neuartigen erkenntnistheoretischen-metaphysischen Grundlagen gestatten eine durchgreifende Revision der traditionellen Metaphysik; aus der Theorie entfallen die herkömmlichen Gottesargumente und ihre Stelle wird von logischen und existentiellen Argumenten eingenommen; die früher so entscheidende Bedeutung der Naturphilosophie wird ebenfalls grösstenteils eliminiert. Im Spiegel der heimischen katholischen philosophischen Lehrbücher lässt sich auch die Meinung bekräftigen, dass der transzendente Neothomismus seinem Wesen nach eine eigenartige Methode ist, die philosophische "Technik" der Behandlung Beziehung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie, Objekt und Subjekt, Gott und Mensch, oder wenigstens wurde dieser Begriff in der ungarisch-sprachigen Literatur in den letzten zwei Jahrzehnten in diesem Sinne verwendet.

Philosophische, theologische Anthropologie

Das Interesse der führenden Tendenzen der neuen katholischen Philosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten - auch nach seinen ungarischen Vertretern, vor allem Tamás NYIRI - der Anthropologie zugewandt.^{7/} "Wer die Frage der philosophischen Anthropologie nicht zum Schweigen bringt, der muss sich wegen einer Antwort an die Theologie wenden. Wer eine Antwort sucht auf das Geheimnis, was der Mensch eigentlich ist, der muss auf das Geheimnis lauschen, was Gott ist."^{8/} Inhaltlich bedeutet dies, dass anstelle der aus dem abstrakten Begriff des Seins operierenden herkömmlichen thomistischen Philosophie der Ausgang aus dem Menschen - und die Auseinandersetzung mit anderen Menschenbildern - der Ausgangspunkt des systematischen Ausdrucks der christlichen Philosophie geworden ist. Da dieser Ausgangspunkt eine Möglichkeit bietet, den Glauben als existentielle Entscheidung und gleichzeitig als reflexiven intellektuellen Akt aufzufassen, ist seine Anwendung bereits im Kreise der heimischen katholischen Theoretiker allgemein.

Zur selben Zeit ist die anthropologische Philosophie und Theologie in ihrer gemässigten, von K. Rahner ausgearbeiteten in den Arbeiten der heimischen Religionswissenschaftler zugegen; die radikale funktionale Anthropologie der "holländischen Schule" hatte bei uns z.B. kaum einen Widerhall. Weil jedoch im katholischen Gedankensystem die philosophische Anthropologie - nach NYIRI's Formulierung - das legitime philosophische Mittel der Erkenntnis "der menschlichen Transzendenz"^{9/} darstellt, ist sie auch ein überleitender Begriff zwischen Wissen und Glauben, zwischen den Bereichen der Philosophie und der Theologie, auch unter der Annahme, dass die anthropologischen Konzeptionen im allgemeinen eine grosse Affinität zu dem anderen, zum Erreichen des Ziels geeigneten Mittel, nämlich zur transzendentalen Methode aufweisen. In der spezifischen Situation der ungarischen katholischen Philosophie bietet die anthropologische Annäherung weitere Vorteile: Sie gestattet die Polemik und den Dialog mit dem Marxismus, mit der marxistischen Anthropologie und dient als prinzipielle Grundlage der Aufstellung eines Modells für die Kirche und die Christenheit, die in erhöhtem Masse die Aspekte des Individuums, der Person und die Anwesenheit der Kirche in der Welt, in der Gesellschaft zu beachten wünscht. Der durch NYIRI und andere erfolgreich übernommene anthropologische Gesichtspunkt hat auch bei uns einen bedeutenden Beitrag zur Verbreitung des Konzilsgeistes und der durch diesen diktiert offene und personale Auffassung leisten können, also auch dazu, dass die heutige ungarische katholische Philosophie - trotz ihres mit konservativen Traditionen belasteten Erbes - heute auch mit internationalem Massstab gemessen als recht zeitgemäss betrachtet werden kann.

Dogmatik, Christologie

Das Feld der heutigen ungarischen katholischen Theorieformulierung zeigt die grössten Meinungsverschiedenheiten, die fast bereits die Existenz von Tendenzen oder Schulen verraten lassen, in dogmatischen Fragen. Wenn man trotzdem eine allgemeingültige Wirkung registrieren möchte, so ist auf die dogmatischen Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils zu verweisen, sowie auf die ausgedehnte Wirkung der Ideen und Lösungen von K. Rahner. Die Rahner-Wirkung bedeutet jedoch nicht, dass die heimischen Dogmatiker die Intention des deutschen Denkers einheitlich, eine Schule bildend, befolgen, sondern dass Rahner, als repräsentativer Vertreter des zeitgenössischen christlichen Denkens die ganze moderne Problematik der Dogmatik der ungarischen Theologie vermittelt und unsere Religionswissenschaftler zu seinem Lebenswerk zwangsläufig Stellung nehmen müssen.

Diese Wirkungen zeigen sich klar in der Synthese der repräsentativen heimischen dogmatik dieser Epoche, einem Werk von István ELŐD^{10/}. ELŐD ist ein Schüler von Antal SCHÜTZ und so indirekt ein Erbe der klassischen deutschen dogmatischen Linie von Scheeben, der in Anpassung an die Realität der heimischen Theologie, der ungarischen Kirche und Religiosität das Prinzip des "goldenen Mittelweges" und der masshaltenden Vorsicht bei der Behandlung der alten und der modernen Probleme der katholischen Glaubensauffassung befolgt. Er vermeidet z.B. die "heiklen Fragen" - Dogmenentwicklung, christologische Probleme, Deutung des Trinitätsproblems, "Platzwert" der Mariendogmen usw. - und begnügt sich meist damit, die verschiedenen Meinungen und Diskussionsstandpunkte nebeneinander aufzuzählen. Die theologische Schrift von Lajos KONCZ /A mi Istenünk"/ - Unserer Gott - strebt nach fühlbar offeneren Lösungen^{11/} und hat sich die Nachfolge der zeitgenössischen deutschen und französischen Dogmatik-Ergebnisse zum Ziel gesetzt. Tamás NYIRI geht vielleicht am weitesten in seinen auf die Dogmatik bezüglichen Schriften, wenn er über die Ausdehnung der Gültigkeit der Dogmenentwicklung und über die ständige Veränderlichkeit einzelner Elemente der kirchlichen Lehre spricht. Als vierter sei im dogmatischen Schrifttum Ferenc GÁL erwähnt, der in seinen früheren Werken noch Fürsprechen der alten Dogmatik war/"Aussageform"/ die vor dem Konzil in Geltung war, dann jedoch in den siebziger Jahren wiederholte Versuche anstellte, die Dogmatik biblisch zu begründen, die Aspekte der dogmatischen Entwicklung und Dauer auszugleichen und sich heute in gewissem Sinne solchen Mittelwegen des internationalen theologischen Feldes genähert hat, wie die neueren französischen biblisch-dogmatischen Konzeptionen oder die deutsche dogmatische Schule von W. Kasper.

Nicht unwahrnehmbare, obzwar auch nicht allzu bedeutende Abweichungen der Anschauungsweise charakterisieren auch die heimische christologische Literatur des letzten Jahrzehntes.^{12/} Es ist jedenfalls eine Tatsache, dass in diesen Arbeiten - abgesehen von einigen abstrakten Behauptungen - die Konfrontation der christologischen Konzeptionen bei weitem nicht so eine wichtige Rolle spielt als in Westeuropa; die entscheidendste prinzipielle Ursache dafür mag es sein, dass die in christologischen Disputen so entscheidenden anthropologischen und personelles Gedankengänge in der heimischen katholischen Theorie selbst recht neue Erscheinungen sind. Es ist jedenfalls unbestreitbar, dass nach dem Versuch von mehrere Jahrzehnten von Antal SCHÜTZ die moderne christologische Problematik mittels des Einflusses und der Rezeption von Teilhard de Chardin - die bei uns in erster Reihe publizistisch waren - in den Vordergrund des Interesses rückte. Im Laufe der vergangenen beiden Jahrzehnte folgten ihm - auch in Anpassung an die Ereignisse des internationalen theologischen Lebens - die biblisch inspirierte, einen dogmatischen Standpunkt einnehmende und die Diskussionen nicht verschärfende, sondern eine abgeklärte Synthese anstrebende Schrift von Ferenc GÁL, sowie das im Geist der fundamentalen Theologie konzipierte und die Meinungsverschiedenheiten auch betont beachtende Werk von Lajos Koncz. Tamás NYIRI schrieb aus dem von ihm gewohnten anthropologischen Aspekt und auch auf die angelsächsische Literatur ausblickend aus "Menschennähe" über Jesus.^{13/} Neben einigen weiteren, meist im Ausland erschienenen Veröffentlichungen liefert das Theologische Jahrbuch von 1982 ein volles Bild der christologischen Standpunkte der heimischen Theologie und zeigt auch einen theoretischen Querschnitt der ganzen heimischen Religionswissenschaft. Das dort sich abzeichnende Bild zeigt wiederum die masshaltende Vor-sicht der heimischen Theologie: Es finden sich keine Spuren der urkonservativen oder neumystischen Konzeptionen und aus den Schriften fehlt wohl die Adaptierung der holländisch-belgischen radikalen Christologie als auch die Annahme der Küng'schen Deutungsextreme oder der sachliche Einfluss der Konzeptionen der Guerilla- oder Pop-Christologen.

Biblikum, Patristik, Scholastik

Der Tod von Aistleitner und Szörényi führte zeitweise zu einer Unterbrechung in der Entwicklung der ungarischen katholischen Bibelforschung. Als Ergebnis der Stimulierung durch das Konzil ist dann seit den siebziger Jahren eine Belebung der Bibelforschung und der Pflege der biblischen Theologie festzustellen. Ein sehenswertes Zeichen dieser Tendenz war die Fertigstellung der neuen Bibelübersetzung mit Texterläuterungen dem Weltniveau entsprechend,

unter Beachtung der Bibel von Jerusalem und ausländischer Beispiele, auch ökumenischer Aspekte, oder der Umstand, dass sich Ferenc GÁL - eine bestimmende Erscheinung des heimischen theologischen Lebens - im vergangenen Jahrzehnt immer entschiedener mit biblischen Themen und biblischer Theologie befasst hat.

Seit derselben Zeit erschienen auch die modernsten, bei uns vorher noch nicht eingesetzten Mittel und Methoden der Bibelforschung, z.B. die "formgeschichtliche", die "redaktionsgeschichtliche" Analyse - vor allem in den Schriften von Huba RÓZSA, László GYÜRKI, Béla TARJÁNI und dies wurde ergänzt dadurch, dass auch in der ausländischen ungarischsprachigen Literatur die biblischen Themen einen immer grösseren Raum gewannen. Die für die heimische Theologie vordem zum Nachteil der biblischen Bereiche kennzeichnende Disproportion hat damit einigermaßen abgenommen doch genügten die vergangenen beiden Jahrzehnte nicht, die Rüstständigkeit des heimischen katholischen Biblikums im Vergleich zum internationalen Stand zu beheben.

Sehr bedeutende, auch für die mögliche Zukunft der heimischen theologischen Entwicklung wichtige Änderungen erfolgten jedoch in den vergangenen Jahren im Bereich der Patrologie und Patristik. Die neue Lage kann - über zahlreiche Versetzungen - so gesehen werden, wie die Ankunft der *théologie nouvelle*, des Einflusses der Tätigkeit von de Lubac, J.Daniélou in Ungarn, unmittelbar handelt es sich jedoch auch hier vor allem um die Stimulierung durch das II.Vatikanische Konzil und das Auftauchen eines weltweiten Interesses an der Patristik, der urchristlichen Glaubensauffassung und Kirchengeschichte. Das zusammenfassende urchristliche literaturgeschichtliche Handbuch und die Studienreihen von László VANYÓ, die Arbeiten des Redaktions- und Übersetzerkomitees der Quellenreihe, Ókeresztény Irók /Patristische Schriftsteller/ enthalten gleichzeitig auch die Möglichkeit der Schaffung einer geschichtlich und philosophisch nuancierteren biblischen und dogmatischen Theologie, sowie der Platzgreifung der anthropologischen und spirituellen Tendenzen und eines wachsenden Interesses in Geschichtstheologie, wobei es jedoch kaum wahrscheinlich ist, dass die volle Glaubensauffassung der *théologie nouvelle* den Weg zur heimischen katholischen Theorieaufstellung finden würde.

Viel negativer ist das Bild im Bereich der geschichtlichen Prüfung und heutigen Anwendung der mittelalterlichen scholastischen Theologie und Philosophie, wo die einst eingeleiteten Studien von Sándor HORVÁTH und Pál KECSKÉS - vielleicht auch infolge der allgemeinen Enttäuschung durch den Neothomismus alten Typs - heute praktisch keinen Fortsetzer haben. Viel mehr geschah im Bereich der allgemeinen Philosophiegeschichtsschreibung vom katholischen Ge-

sichtspunkt; Anfang der siebziger Jahre erschien das grundlegende philosophiegeschichtliche Handbuch von Tamás NYIRI und wenig später erschien in umgearbeiteter Form auch das frühere Werk von Pál KECSKÉS. Der erste, auch didaktisch bedachte Schritt zur volkstümlichen Darlegung der katholischen philosophiegeschichtlichen Anschauung war getan: Diese Aufgabe übernahm als erstes das einführungsartige Handbuch "Mi a filozófia?" /Was ist Philosophie?/ das von mehreren Verfassern zusammengestellt wurde.

Die Lage der heimischen katholischen kirchengeschichtlichen Forschung sei ebenfalls erwähnt. Infolge verschiedener fachlicher, ideologischer und politischer Schwierigkeiten erschienen nach der in den dreissiger Jahren veröffentlichten, teils bereits damals veralteten mehrbändigen Kirchengeschichte lange Zeit hindurch nur im ausland einige Werke über die nähere und fernere Vergangenheit der Kirche - die Schriften von Egyed HERMANN, Gábor SALACZ, Gábor ADRIÁNYI und anderen. Die Lage änderte sich auch hier Mitte der siebziger Jahre, als in der kirchlichen, der weltlichen Presse und auch in den Verlagen die Erschliessung, oder Neuerschliessung und Deutung gewisser Perioden der Kirchengeschichte - /Mittelalter, die Jahre zwischen den beiden Weltkriegen, die Jahre während und unmittelbar nach dem II. Weltkrieg/ begonnen wurde. Das repräsentativste Ergebnis dieses Vorganges war das Erscheinen der fachlich gründlichen, objektiven und ökumenisch gerichteten Kirchengeschichtlichen Synthese^{15/} sowie der Beginn des Erschliessens und der Bewertung oder manchmal Neubewertung der Geschichte und Geistesgeschichte des heimischen Katholizismus im XX. Jahrhundert, besonders in den Spalten von Vigilia.

In den Bedingungen des heimischen katholischen theologischen und philosophischen Schaffens ist übrigens in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten eine spürbare Änderung eingetreten. Als besonders wichtig erwies sich, dass nach der Wegweisung des II. Vatikanischen Konzils die theologischen Lehrpläne umgewandelt und modernisiert wurden und dementsprechend viele Lehrbücher und Notizen der Akademien und theologischen Hochschulen geschrieben wurden und zum Druck gelangten. Im Laufe dieses Vorganges - und auch dank der konsolidierten kirchenpolitischen Bedingungen - kam es zur beginnenden Modernisierung der heimischen katholischen Theorie, die auch das Konzil gewünscht hatte und diesem Ziel diente auch die ständige Erweiterung der Möglichkeiten der katholischen Buch- und Zeitschriftenherausgabe.

Moraltheologie, Seelsorge

Wenn man die Orientation der heimischen katholischen Moraltheologie und Ethik des letzten Jahrzehntes untersucht, kann man feststellen, dass die meisten

heimischen Theoretiker die am Konzil orientierten, international durch F. Böckle, H. Rotter und andere, besonders jedoch durch B. Haring vertretenen, anthropologisch und christologisch begründeten Tendenzen mit personaler Betrachtungsweise befolgen, die stärker auf die Fragen der Diesseitigkeit achten. Einen eigentümlichen Übergang bedeutete im Modernisationsprozess die Ende der sechziger Jahre erschienene Ethik von Pál KECSKÉS, sein Alterswerk, in dem er mit Hilfe der herkömmlichen moralischen Formen und Begriffe versuchte, dem heutigen Menschen den Weg zu weisen.^{16/} Die beiden grösseren Arbeiten der vergangenen Jahre jedoch, die Schriften von László BODA und Ernő KIRÁLY haben ihre Aufgabe bereits in Annäherung an die Zeitgemässen der Zeit nach dem Konzil gelöst^{17/}. Es ist ein gemeinsamer Zug dieser Unternehmungen, dass sie nicht eine normative, verbietende oder kasuistische Sittenlehre bieten, und mittels einer Reihe von Verboten analysieren, was der christliche Mensch tun oder nicht tun darf, sondern die Verwirklichung des menschlichen Humanums, die Skizzierung einer inhaltsreichen Wert- und Handlungsordnung, die Darstellung des homo moralis christianus anstreben. In Anbetracht des Zustandes der modernen katholischen Theologie und der menschlichen und religiösen Situationen unserer Zeit steht im Mittelpunkt ihrer Theorie das Individuum, der Mensch, die Persönlichkeit. Das individuelle - durch religiöse und irdische Werte gleichermaßen inspirierte - moralische Sein begründet die Art des moralischen Seins in engeren und dann in weiteren Gemeinschaften und leitet es ein; es begründet die aus dem Zusammenleben und der Gesellschaftlichkeit der Individuen, als moralisch souveräner, jedoch aufeinander angewiesener Wesen stammenden kollektiv-normativen Werte und Handlungen. Dementsprechend hat die Moralthologie drei Objekte: Gott, den Menschen als Individuum und das seinen Mitmenschen dienende Individuum als gemeinschaftliches soziales Wesen. Infolge dieses Aufbaues weicht die katholische Moralthologie wesentlich in ihrem Aufbau ab von dem Modell der heimischen protestantischen Sozialethik, die sogenannten "göttlichen dinge", die speziell religionsmoralischen Fragen werden viel mehr betont und die individuelle Moralität wird nicht aus der Gesellschaftlichkeit und Diesseitigkeit des Menschen reduziert, sondern die gesellschafts- und sozialethische Konzeption gründet sich auf die Würde der Persönlichkeit, deren metaphysischer Horizont angenommen wird.

Neben den herkömmlichen Begriffen und Themen, dem Gesetz, dem Recht, dem Vorsatz, der Tat, den Tugenden, werden einige, heute besonders aktuelle Fragen besonders betont: die Gerechtigkeit, das Vertrauen, die Solidarität, die christliche Interpretation des Friedens, des geschichtlichen Fortschrittes, die Familienverbindungen und die Fragen der menschlichen Mikrosphäre, Die heimischen

moraltheologischen Konzeptionen sind in diesen Themen im allgemeinen als Erben und Fortsetzer der personalistischen und anthropologischen Theologie anzusehen und ihre Antworten auf die aufgetauchten Fragen sind für breite katholische Massen auch heute noch als orientativ aufzufassen.

Dabei bietet sich hier, in der Moraltheologie, im Bereich der Humanität und des menschlichen Wohlergehens die natürlichste theoretische Verbindungsaufnahme zwischen der heutigen ungarischen Theologie und dem als ihre Medium dienenden Sozialismus, der - nach der katholischen Interpretation aus abweichenden weltanschaulichen Gedankengängen - doch die Menschen für gleiche oder ähnliche Ziele mobilisiert, wie das Christentum und damit auch Möglichkeiten für den Dienst und die Handlung des Christen bietet - ohne den Zwang oder den Umstand eines untragbaren weltanschaulichen Rückzugs. Bei der Interpretation dieser Lage ist sehr oft die Deutung im Gebrauch, die unter Verwendung der Mittel des Personalismus und der modernen katholischen Marxologie die Gültigkeit der humanistischen Ziele und Ideale des Sozialismus und Marxismus anerkennt, doch diese als Teilziele betrachtet, die von Standpunkt der christlichen Anschauung zu ergänzen sind.

In der Seelsorge - deren Theologie neuerdings ebenfalls eine entscheidende Änderung durchgemacht hat, ist eine wiederkehrende Frage, die József CSERHÁTI, Tamás NYIRI und Ferenc TOMKA wiederholt analysiert haben, der neuerdings chronische Mangel an Geistlichen und deshalb auch das Problem der Zukunft der katholischen Gemeinden. Das Ausmass und die Formen des Apostellats der Laien werden ebenfalls diskutiert, obwohl in viel engerem Kreise und unter Erregung von viel weniger Aufmerksamkeit, als in zahlreichen westeuropäischen Ländern. Heute können wir jedoch eher in der Vergangenheitsform die Einführung der neuartigen Seelsorgemethoden der Periode nach dem Konzil, die ersten Schritte einer organisatorischen Demokratisierung zur Sicherung der inneren Reformen, den Beginn der theologischen Ausbildung von Laien erwähnen, der auch einen theoretischen Widerhall hatte. Heute beurteilen die Theologen die liturgische Reform bereits einhellig als erfolgreich, die neuartigen formalen und inhaltsmässigen Lösungen der Seelsorge und der Religionslehre ebenfalls. Zu den auch heute aktuellen Fragen gehören jedoch die mit der Theologie und der Pastoration der kirchlichen Kleingemeinden verbundenen Probleme, die in der heimischen Literatur wiederum in den Schriften von Cserhádi, Nyiri, Tomka analysiert wurden, und in der Bewertung der neu entstandenen charismatischen Bewegungen mit Beziehung auf ihr optimales Verhältnis zu den Kirchenorganen und auf die durch diese Erscheinungen hervorgerufenen dogmatischen Probleme zahlreiche noch nicht abgeschlossene Fragen und umstrittene Auffassungen formulieren.

Sakularisation, Marxismus

Wie überall in unserem Jahrhundert, ist auch in der heutigen ungarischen katholischen Kirche eine auftretende Sorge die Säkularisation, der Umbau der herkömmlichen Religiositätsstrukturen, die Abwendung von der Religiosität, die Entleerung und der Abbau gewisser religiöser Organisationen, Institutionen und Riten. Die soziologischen Aspekte dieser Erscheinung hat hauptsächlich Ferenc TOMKA, ihre theoretischen Folgen Tamás NYIRI neuerdings behandelt. In der heimischen Theologie ist ebenfalls ein grundlegendes ideelles Bestreben die prinzipielle Legitimierung der Sakularisation, die prinzipielle Unterscheidung zwischen Säkularisation und Säkularismus, die Erfüllung des Säkularisationsbegriffes mit einem positiven anthropologischen Inhalt, seine Deutung als Reinigungsvorgang der Kirche und in diesem Zusammenhang die Darstellung der vorteilhaften Seiten der zukünftigen Diaspora-Existenz, die Verurteilung der religiösen und weltanschaulichen Indifferenz als Hauptgefahr.

Aus ihrer Lage folgend kann dabei die heutige ungarische katholische Theologie die ernste Konfrontation und Diskussion mit dem Marxismus nicht vermeiden. Hier finden sich nicht mal Spuren der in der fünfziger Jahren in der ganzen Welt üblichen Verwendung von naturwissenschaftlichen polemischen Argumenten. Die heutigen Bemerkungen wenden sich teils gegen die Religionskritik des Marxismus als einer auf oberflächlicher Ideologiekritik beruhenden Tendenz Tamás NYIRI, mit starker Betonung der hypothetischen Gültigkeit und Art der Postulate des Atheismus von Marx. Eine andere Gruppe der Bemerkungen, die vielleicht eher den Geist der Gregoriana beschwört, bezweckt den Nachweis der inneren erkenntnistheoretischen und ontologischen Gegensprüche der marxistischen Philosophie, genauer des dialektischen Materialismus /metaphysische Behandlung des Materiebegriffes usw./ Bolberitz, Turay/ und mitunter erscheinen auch die klassisch durch Calvez formulierten kritisierenden-disputierenden Bemerkungen /Problematik des Verfremdungsbegriffes, theoretische Schwierigkeiten der Kommunismustheorie usw./ in den Arbeiten der heimischen katholischen Verfasser. Diese Kritiken sind gleichzeitig bestrebt, die im Marxismus für den Christen vorhandenen ideellen Werte zu respektieren, wobei sie den scharfen und einander kategorisch ausschliessenden Gegensatz der beiden Weltanschauungen, die Unmöglichkeit der ideellen Konvergenz bekennen.

Frei von Widersprüchen, den heimischen und internationalen Realitäten entsprechend besteht die Einsicht, dass zwischen dem Marxismus und dem Christentum - auch in praktischer, ideologisch-ethischer und sogar in weltanschaulichen Hinsicht - der Dialog notwendig und möglich ist. Dieser Aspekt, die Betonung der Existenzberechtigung des Dialogs, wird vor allem in den Schriften von András

SZENNAY, Tamás NYIRI und József CSERHÁTI vorgefunden. In letzter Zeit sind - bei einer gewissen Verunsicherung der Dialogsneigung - die Stimmen verstärkt, die vor allem mit Beziehung auf den harmonischen Aufbau der moralischen Werte und der menschlichen Persönlichkeit eine Möglichkeit zu einem nutzbringenden Meinungsaustausch erblicken und es scheint, dass von katholischer Seite die Zukunft des Dialogs ebenfalls durch diese Denkweisen in der nahen Zukunft bestimmt sein wird.

Ungarische katholische Theologie im Ausland

Schliesslich sei noch kurz die ausserhalb unserer Landesgrenzen, in der Emigration ausgeübte ungarisch-sprachige theologisch-philosophische Tätigkeit erwähnt. Zuerst sei gesagt, dass wir die Tätigkeit der dieses Thema Behandelnden ebenfalls als Teil der heutigen ungarischen theologischen Theorielehre betrachten müssen, vor allem deshalb, weil die Mehrzahl dieser Verfasser rege Beziehungen zum heimischen theologischen Leben unterhält, auch zuhause veröffentlicht oder mit seinen ausländischen Publikationen die heimische theologische Theorieausbildung beeinflusst. Als solcher Faktor, zwar nicht persönlichen Charakters gelten vor allem einige Zeitschriften /vor allem die Nummern von Mérleg, Szolgálat und Katolikus Szemle/, einige Verlage /OMC, Prugg, Aurora/ und die Sendung des vatikanischen Radios in ungarischer Sprache; diese sind wichtige und oft grundlegende Orientierungsquellen über das internationale theologische Leben für die heimische Information.

Was einen Teil der im Ausland lebenden ungarischen Theologen betrifft, sie gehören als Professoren bedeutender katholischer Universitäten zur vordersten Linie des theologischen Theorieunterrichtes, andere dagegen sind in Ordensgrenzen /Jesuiten, Zisterzienser, Dominikaner/ ebenfalls mit theologischen Arbeiten beschäftigt. Die akizzenmässige Übersicht ihrer Tätigkeit gewinnt eine besondere Bedeutung durch den Umstand, dass unlängst unter dem Titel "Teológiai vázlatok" auch bei uns die Handbuch-Serie erschien,^{18/} die durch im Ausland lebende Theologen ursprünglich in Rom in ungarischer Sprache veröffentlicht wurde und deren einige Bände sicherlich eine entscheidende Wirkung auf die Entwicklung und Orientierung der heimischen Theologie ausüben werden.

Einer der Lenker dieses Unternehmens war Zoltán ALSZEGHY Anthropologieprofessor der Gregoriana-Universität, den man neben Rahner für einen der bedeutendsten Theoretiker der anthropologischen Themen hält, der den spezifischen Geist der Gregoriana gut repräsentiert. Zu erwähnen ist noch Béla WEISS-MAHR, mit seiner im Grenzgebiet zwischen der holländischen Schule und dem transzendentalen Neothomismus von Lotz liegenden Tätigkeit, sowie die gemässigt

konservativen christologischen Arbeiten von Rókus KERESZTY die zwischen denen von H.U. von Balthasar und K.Rahner ihren Platz finden.

Tibor HORVÁTH vermittelt die Aspekte der amerikanischen katholischen Fundamentaltheologie in ungarischer Sprache, während Tamás MEHRLE die Fribourger Linie des "erneuerten Neothomismus" repräsentiert. Die Aspekte der bei uns fast vollkommen fehlenden ökumenischen Theologie werden durch Gellért BÉKÉS und den weltberühmten Calvin-Forscher, Sándor GÁNÓCZY vertreten. In der allgemeinen Geschichtsschreibung ist Gábor ADRIÁNYI in der Religions- und Kirchensoziologie Imre ANDRÁS und Gyula MOREL zu erwähnen, die regelmässig auch Schriften über die Lage der heimischen katholischen Kirche und der heutigen ungarischen Religiosität veröffentlichen.

Der in Rom lebende Ferenc SZABÓ ist fast der einzige Vertreter und Popularisator in ungarischer Sprache der französischen, ein eigentümliches Glaubens-Wissen-Verhältnis voraussetzenden nouvelle théologie, Román REZEK dagegen wurde durch Vermittlung in ungarischer Sprache und Kommentierung des Lebenswerkes von Teilhard de Chardin in Ungarn bekannt. Als einer der führenden katholischen Dogmatiker unserer Zeit gilt Péter NEMESHEGYI, das einstige Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, der vor allem in der Gotteslehre und in der Trinitologie originelle, aus dem heimischen Schrifttum noch fehlende Ansichten vertritt.

In ihrer Ganzheit wird die masshaltende Neuzeitigkeit der heutigen ungarischen Theologie - die Tendenzen nur ahnen lässt, jedoch sich in Richtung des Pluralismus entwickelt und an den Geist der Konzilsreform anschliesst - vielseitig ergänzt durch die verschiedenen Tendenzen und Bestrebungen, welche die im Ausland lebenden ungarischen Theologen vertreten. Die beiden Faktoren zusammen bezeugen, dass nach der langen Rückständigkeit und dem Weltkrieg die ungarische katholische Philosophie und Theologie den Weg der Modernisierung, der Offenheit, des Anschlusses an neue Erscheinungen des internationalen theologischen Lebens, der Adaptierung an die heutigen Ansprüche und Möglichkeiten der ungarischen Kirche beschritten hat.

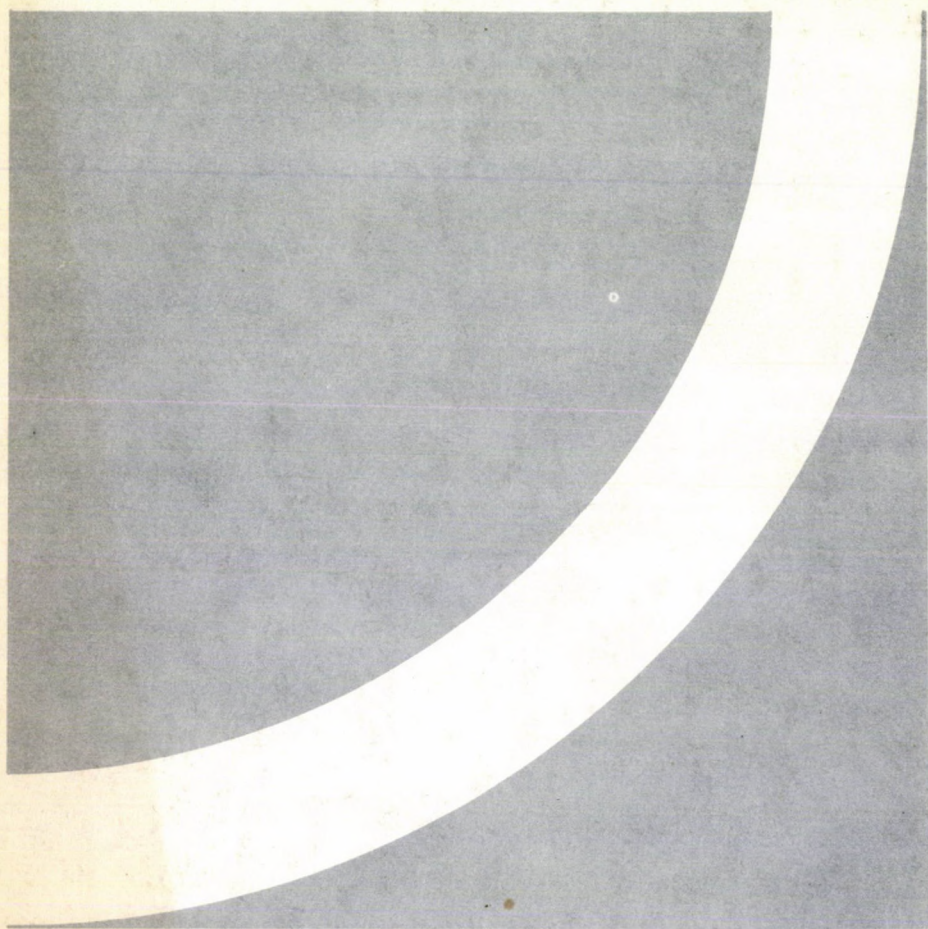
Anmerkungen

- 1/ Hierzu rechnen vor allem die "Metaphysik der Relationen" /Graz, 1934/ und "Das Eigentumsrecht nach Hl. Thomas von Aquin" /Graz, 1929/ und die in den letzten Jahren des Verfassers in Fribourg veröffentlichten Analysen des Systems des Hl. Thomas in seinen Studienbänden.
- 2/ Zur Übersicht der Tätigkeit und Wirkung von SCHÜTZ siehe Deum docuit, SZIT, Budapest, 1963.
- 3/ Einen Einblick in die Geschichte der katholischen Sozialdoktrin, in die Entwicklung der christlich-sozialen Bewegung in Ungarn liefert die Schrift von Jenő GERGELY: A politikai katolicizmus Magyarországon /Der politische Katholicismus in Ungarn/ /Kossuth, 1977/.
- 4/ Zum Überblick dieses Vorganges in der internationalen Theologiegeschichte siehe: M.Schoof, Der Durchbruch der neueren katholischen Theologie /Freiburg, 1971/, die letzten Kapitel des Werkes.
- 5/ Zur Zusammenfassung des Wesens und der Geschichte der transzendentalen Methode siehe: O.Muck, Geschichte der transzendentalen Methode ... /Innsbruck, 1964/, eine Monographie.
- 6/ Alfréd, TURAY Lételmélet, /Ontologie/ /Hochschul-Lehrbuch/, 1964.
- 7/ Als zur Zeit letzte Zusammenfassung der theologischen Anwendung der Anthropologie siehe: W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck-Rupprecht, 1963.
- 8/ Tamás NYIRI: Az ember a világban /Der Mensch in der Welt/ SZIT. 1961.16.
- 9/ Siehe: NYIRI's Gedankengänge /z.W. passim/.
- 10/ István ELŐD: Katolikus dogmatika /Katholisches Dogmatik/ SZIT. 1980.
- 11/ Lajos KONCZ: A mi Istenünk. /Unseres Gott/ SZIT. 1978.

- 12/ Zum Überblick über heimische Gesichtspunkte: Teológiai Évkönyv, /Theologischen Jahrbuch/ 1982, SZIT, 1983 sowie Pál HORVÁTH: Krisztológiák a mérlegen", /Bilanz der Christologien / Világosság 1980/No.10. S. 593 u. folgende.
- 13/ Ferenc GÁL: Jézus Krisztus a Megváltó, /Jesus Christus, der Erlöser/ SZIT, 1972. Lajos KONCZ: A mi Krisztusunk, /Unserer Christus/ SZIT, 1975. Tamás NYIRI: Ki ez az ember? /Wer ist dieser Mensch?/ SZIT, 1979.
- 14/ Tamás NYIRI: A filozófiai gondolkodás fejlődése, /Die Entwicklung des Philosophischen Denkens/ SZIT 1976. Pál KECSKÉS: Bölcsellettörténet, /Philosophiegeschichte/ SZIT, 1980. BOLBERITZ-NYIRI-TURAY, Mi a filozófia? /Was ist Philosophie?/ SZIT, 1981.
- 15/ Konrád SZÁNTÓ: A katolikus egyház története /Die Geschichte der katholischen Kirche/ I. SZIT, 1963.
- 16/ Pál KECSKÉS: Az erkölcsi élet alapjai /Die Fundamente des moralen Lebens/ SZIT, 1967.
- 17/ László BODA: Erkölcssteológia /Moraltheologie/ I-IV /akademische Notizen/ 1961. Ernő KIRÁLY: A keresztény élethivatás /Das Lebensberuf des Christen/ SZIT, 1982.
- 18/ Teológiai vázlatok /Theologisches Skizzen/ I-VI. SZIT, 1983.

DOXA₁₁

FILOZÓFIAI MŰHELY



Filozófiai Intézet
Magyar Tudományos Akadémia * Budapest